بسم الله الرحمن الرحيم

باب الافعال والتأسي قال الله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان بيانا لمجمل فظاهر اعتبره على جهة التبيين فان كان بيانا لمجمل واجب مثلا كان على الوجوب في حقنا او لمندوب فكذلك كما في حقنا كان ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة وقال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجوب الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وح يكون بيان الصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه صلى الله عليه وسلم به كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لا ندب مباح لزمه ولا تشريع بلا خلاف ولم يعلم ايضا خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف بعصمته صلى الله عليه وسلم فاختلفوا فيه فقال ابن سريج كما عن ابن هريرة وحيان وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي يدل ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة [illegible] والبيضاوي يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع آخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول لعلم الجواز كما كان الثاني وقال في المعارج والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والمحصول [illegible] اما ان يعلم عدم اختصاصه صلى الله عليه وسلم او لا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة او لا فان كان الاول لحظه منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والمندوب ولكن ان قام دليل من الخارج على احد الخصوصين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لثبوت الرجحان والاصل عدم الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعضهم فالحق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان معارضا فما قال الاكثر من اشكال من عدم دلالة الفعل ومن كون الغالب في افعاله الاستحباب لكن الانصاف ان دعوى الغلبة لا تخلو من اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حقنا صلى الله عليه وسلم لان الاصل عدم الاشتراك

دلالة

ولا بد لهم من الرجوع الى الاصول والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض بعلية الاشتراك فان جعلنا ها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا حجة القائلون بالوجوب بوجوه منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص والمشترك يحمل على معانيه ولو منع فغايته الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيله لبراءة الذمة عما اشتغلت والتقدير ان المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة وفيه نظر لان من كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه بمجرد ادعاء المغربية سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا يحمل على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدها والقول المراد منا فظاهر الدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء الرسول الاية فالفعل غير مراد والا لكان حمله على معانيه وقد بينا فساده سلمنا انه يدل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي عن مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل كما صرح به في العدة والمعالم انما يتحقق بالعدول عن مثله اذا وجب والا لم يسم العادل عنه مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه وسلم في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظرا الى الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره راجعا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد يمنع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى لا يقال المستفاد من سياق الاية الشريفة صدرا وذيلا الحث على اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فينافيه عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول نمنع المنافاة بل العود اليه تعالى مؤكد لذلك لان الله تعالى لما حث على اطاعته حذر عن مخالفة امره تعالى تأكيدا للحث على المتابعة تعالى لو تنزلنا فغايته الاحتمال الاجمال وهو ينافي الاستدلال ومنها لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقريره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه له اسوة حسنة لم يكن راجيا لله تعالى واليوم الآخر وهذا نوع وعيد وزجر وهو دليل الوجوب وفيه نظر لمنع من دلالة الآية الشريفة على الوجوب لان الظاهر من قوله تعالى لكم عدم الالزام الذي يناسبه عليكم ولذا

استدل القائل بالندب فقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الامر كما يكون في
العفو كذا يكون في الثواب كذا ذكره الشيخ كما عليه الحبيبي وقال القاضي في تفسيره والرجاء
يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني عن
مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول ص بل
الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في تهذيبه
الله مني والذي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله وفيه نظر
لان الاتباع ليس مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي
وقد صرح بذلك جماعة كالشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في تهذيبه قال وانما اشترطنا
في الاتباع ما شرطناه في التاسي لانه لو صلى فرضا او صام فرضا وصمنا نفلا لم نكن متبعين وفيه
نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم يعلم بالوجه ويرشد اليه جواز ايتمام المتنفل بالمفترض لصدق
المتابعة مع الاختلاف في الوجه والجواب على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا والمراد
بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه من وجوب وندب او حظر فلو حمل على
المتابعة في الفعل والاكان المشترك معنى لا على معنييه من غير قرينة فان المظنون ان لفظ المتابعة
مشترك لفظي بين القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا ترى ما اشتهر من
الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة يقتضي وجوبها في كلما يصدق فيه المتابعة كما لو علم بانه
ما فعل او ندب لا يخفى ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ
لا العمل بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة
في القول لاستلزامه وجوب خطاب الامر بما خاطب به فتعين الحمل على المتابعة في الفعل لانا
نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة ايضا وما ذكره
يرجع في التحقيق الى المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما يتم لو
كان الضمير عائدا الى الرسول ص واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول فذلك
واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف ومنها قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
وهذه الاية الشريفة اصرح دلالة على وجوب الاتباع من الاية المتقدمة لدلالتها على التلازم

بينه

بين محبته واتباعه من حيث الاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه نظر لما عرفت
ومنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فقد اتانا فيجب اخذه والمراد به واخذه هو
الاتيان بمثله وفيه نظر لان المراد بما اتاكم ما امركم بقرينة قوله تعالى وما نهيكم المقابل له ولا
يمتثل النظم فينا في الفصاحة الواجب رعايتها في القرآن الا ان يجعل ذكر عدم الفصل منبها
عنه كما جعل فعله امر الكتاب فاسد لا ترجحان بلا قرينة مع ان القرآن الحكيم لم يقل بلزوم متابعته
في الترك الغير المعلوم جهته ثم انا نمنع من صدق اتاكم على فعله ص ومنها قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة فيجب وفيه نظر للمنع من صدق الاطاعة اذا فعل
نحو فعله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف ومع التجرد فعلى مدعيه
عين النزاع ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى حيث اثبت تزويجه ليكون حكما مساويا لحكمه
وفيه نظر لان غاية الدلالة على ان فعله ص يدل على الاباحة في حقنا وهو غير الوجوب ومنها ما روي
عن ام سلمة انها سألت عن قبلة الصائم فقال لها لم لا تقولي لهم اني اقبل وانا صائم وما روي
من انها سألته عن بل الشعر في الاغتسال فقال اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات
من ماء وفيه نظر لضعف الروايتين سندا لعدم الدلالة لو صحتا الا لاثبات حكم ما لا الوصل ومنها
ان الصحابة خلعوا نعالهم لما خلع ودعوا لما ذبح ورجعوا الى عائشة بعد تنازعهم في الغسل من التقاء
الختانين حين اخبرت بان النبي ص اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب
الغسل بمجرد فعله ص وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على ذلك ولو سلمناه فلا نسلم انهم فعلوه لاجل
ما ظ لاحتمال الترتيب لهم بحيث كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان
وجب الغسل ونحو ذلك او خصوص لو ظهر لهم وجهه من الخارج كما في فهمهم من جواب عائشة الوجوب
لا بقاء الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا ينحصر الا ان يدعي انما انحصر حصوله في الطريقين وان الاجماع
كما نقف عنه ونحن نمنعه ونقول لم يجوز حصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غيره لا يقال قولكم يلزم منه
ان يدعى في كلما تحقق فيه ذلك بيانا ومواضع الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة
ولا كذلك قولنا لانه لا يلزم منه الا بيان واحد فهو اولى لانه اخذ بالاصل لانا نقول هذا

مطلوب عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول ببيانات
كثيرة على قولنا بجواز ان يكون بيانا واحدا لجنس موارد الاجماع ومنها ان التاسي هنا احوط لانه
ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به والا فلا حرج عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه
ترك الواجب فلا يجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كلية بل انما يجب فيما اذا لم يحتمل
الحرمة ويكون التكليف في الجملة ثابتا وشك في وجوب المكلف به وكلا الشرطين مفقودان في المقام
لاحتمال الاختصاص في ذلك به فيكون التعدي حراما او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد وجوبه وهو حرام
ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه واجب والاتيان بمثل فعله تعظيم
له بشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيما بل قد يكون محض تعظيما سلمنا لكن
لم يقم حجة لا من عقل ولا من نقل على وجوب تعظيمه على العموم بل قد لا يجب تعظيمه كما في ذكر اسمه
نطقا او كتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بشهادة العرف في ذلك ومنها ان فعله
حق وصواب فاذا تركه لزم تركهما وهو الخطا الواجب التحرز عنه وفيه نظر لمنع الملازمة فيما
اذا اتيت مثل فعله لان ما عدا الواجب والحرام كلا طرفيه حق وفعله محتمل على ان الاتيان بمثل
فعله يحتمل الخطا لاحتمال اختصاصه ومنها ان فعله وان احتمل الوجوب والندب في نفسه
ولكن احتمال الاول اقوى لان المقام مرجح الاختيار الاكمل وهو الاول وفيه نظر للمنع من ان المقام
من حال الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في فعله عدم الوجوب وايضا انه ص قد تركه في بعض
الاحيان اذ لا يداوم عليه فيها [illegible] ونقول يجب لما ذكرتم من انه لا يختار الا الاكمل فيلزم اجتماع
الضدين فان اجيب بالتفصي للدوام لتغاير زماني الفعل والترك فنقول لم هنا حسن لو كان
للزمان مدخل فيهما وقد يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر ومنها ان كونه نبيا يقتضي وجوب اتباعه
مط والا لنفر عنه وفيه نظر لمنع الملازمة مع نبيي النبوة ووجوب الاتباع في الافعال الا ما دل انهما
على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعات المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص
باشياء وليس لنا فيها مشاركة واختص جملة من المكلفين باشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم
والمسافر والحايض والطاهر وغير ذلك والنفر المشار اليه مع بعد ملاحظة ما ذكرنا كيف ولو صح
بان افعاله ليست بواجبة في حقنا لقيل ذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول النفير انما

ان يحصل

٤

ان يحصل بالمخالفة في فعل من افعاله ص او بالمخالفة في جميعها والاول باطل لتخلفه فيما اختص
به والثاني غير متحقق لو افقنا له ص في جملة من الافعال ومنها ان فعله بمنزلة قوله في البيان
والاجمال فكما ان الثاني اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان
الفعل اكد من القول ولذا كان ص يبين اقواله بافعاله وفيه نظر لمنع عموم المنزلة والتحقيق انه
لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم
تحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات الخارجية فهذه الحجة فيما اذا لم
يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ في العدة يجب اتباعه
في ذلك الا فيما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب
وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد
اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في تهذيبه والمنتهى والسيد عميد الدين
وفخر الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا
للمحكي عن بعض فانكر ذلك وللمحكي عن ابي علي بن خلاد المعتزلي فاوجب في العبادات دون
غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف والتفصيل كلام المحقق في المعارج احتج
الاولون بوجهين احدهما قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الاية وقوله تعالى فاتبعوه
وفعله يدخل تحتهما الاية واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من الفاظ العموم
فتصدق بالمرة الواحدة وقد توافقنا في وجوب التاسي به في بعض الاشياء وعن الثانية بحمل
ما ذكرناه لا يقال العرف يقتضي بوجوب التاسي به في كل الامور لانه لا يوجد لغلامه اسوة بملك
الا فيما اذا كان له اسوة في كل امر لانا نقول هذا الكلام يدل على ما ذكرنا وفيه نظر قال العلامة
ونعم ما قال المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع
الاحوال وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع
في خطابه لانه موضع كاشف ولان اظهار شرفه [illegible] قال النبي ص وقولنا لك اسوة يدل على في
جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرار لما ليس له الفائدة وقولنا في هذا الشيء لا تناقض
فيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المط والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل

هو معين اما اذا قلنا التاسي بفعله فانه يفيد العموم اذ المعروف انه يطلق ذلك اذا كان فلان
قدوة لك في جميع الاشياء انتهى والحق في الجواب انه يكفي لادلالة الاية الشريفة على وجوب
التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجيب فضلا عن الدلالة لزمهم الاكثر ومنه نقل واما الجواب عن
قوله ثم زوجناكها الاية فبان التاسي في التزويج لابد له على التاسي في غيره لاحتمال ظهور
عدم اختصاص ذلك التزويج به ص فلا يستلزم التدارك ثم فيما اذا شك في الاختصاص ولا
يتاتى ذلك التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص
التاسي في التزويج لقوله ثم لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال فكيف يعتقد في مثل هذا
العموم ثانيهما الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله ص في
تعريف الاحكام واجيب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن
سلمنا حصوله في تلك الصورة فتعديه قياس قلت التحقيق ان يقال ان علم او ظن وجه
وعلم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التاسي به وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل عدم
الاشتراك لكن يعارضه عليه فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظهور ويعول على اصالة
حجية ظن المجتهد فيلزم اختيار الثاني ولا يخرج عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة
واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة والاختصاص لو وجد غير صادر بعد فهم كون الظن بقية مبنية على
ذلك كما يستفاد من كلام جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرها ويستحق
التنبيه على امور الاول اعلم ان المعتبر في صورة الفعل التي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد
في العرف انه صورة فلا تعد الافعال الجبلية الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى
هذا فقد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر فمن ادعى
انه لا يعتبر مطلقا كقاضي القضاة فيما حكوه عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في
مكان وعدم انضباط الاولين فقد تكلم وجوابه بعدما عرفت علي الثاني اذا شك في دخلية
الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على من اراد التاسي ان يأتي بها تحقيقا لمعنى التاسي كما
عليه العلامة في نهايته وحكاه عن ابي عبد الله البصري او لا يمكنه التاسي الا بعد معرفة المدخلية او الشك
في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عرفا وصدق سلبه اذا تركها ومن ان التشكيك فيها

مسئلة

٥

مسئلة من الشك في وجهها وقد اعتبر ما في صدق التاسي الموافقة في الوجه ويتفرع على هذا مسائل
كثيرة منها البداءة بالاعلى وبالمرفقين في غسل الوجه واليدين حيث ان المعصوم ع ابتدأ بهما
ولم يعلم ان لهما مدخلا في الصورة او انهما من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول
لصدق التاسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره
في الجملة لا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتفق تاس اصلا او يندر
تحققه في الغاية اذ ما من فعل الا ويشك في وجه بعض اجزائه على الاحتمال الاخير فهل يصدق
التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط او لا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا ينبغي
التطويل بل بذكر الفروع الثالث قال السيد الاستاد قدس سره صدور العبادة عن النبي ص والائمة ع
لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة
مستمرة ما تغيرت عن العبادة المضادة لها فان صدور هذه الطاعة المطلوب منها الدوام
عن حكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة
لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتض للفضيلة
والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير ما تغيرت عما تضادها
في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات
فان صدورها من الحكيم اثباتها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور
متضاد انها عنه في نهايتين فلا يكون صدورها اثباتا الا ان التاسي في مثل هذه الافعال
انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية انتهى مفتاح اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر
الى نفسهما غير ممكن قطعا وان تناقضا كما صرح به المحققون لانهما لا يتعارضان الا في
زمانين فينتفي شرط التعارض وهو وحدة الزمان فيجوز التاسي بهما معا ان قام الدليل عليه
ثم قد يقترن بالفعل ما يدل على عمومه في الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن بما يدل
على اختصاص شمول الاوقات به فيصح التعارض فرع لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل هو التكرار
نصا او ظاهرا مع اتيانه به ولو مرة وامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وقام دليل
على وجوب التاسي بالثاني اما في حقه فقط واما في حق غيره فلدليل التاسي وفي التحقيق ان التعارض

نفي التعارض بين افعاله ص وجوازه في قوله وفعله

ل

...ق في الوجوب ويتفرع على هذا مسائل
...ب حيث ان النبي ص ابتدائها
...ينوى في نفسه هو الاول
...تصدق فيمكن حمله على اعتبار
...جميعها لم يتحقق تاس اصلا او بيد
...على الاحتمال الاخير فهل يصدق
...ح في المقام العرف فلا ينبغي
...العبادة عن النبي ص والائمة ع
...ت العبادة الثاني بها ...
...ع الطاعة المطلوب فيها الدوام
...على غيرها من الطاعات المضادة
...التاسي في هذا الفعل مقتضى للفضيلة
...جماعتها مع عدم اتصادها
...كثير الطاعات والعبادات
...الامكان صدورها وصدق
...التاسي في مثل هذه الافعال
...الا المتعارض بين فعليه بالنظر
...علانهما لا يتفقان الا في
...ع بهما معا ان تم الدليل عليه
...قات وقد يقرر بما يرد
...تتبع انكار الدليل على التكرار
...عن وقت الخطاب وقام دليل
...التاسي وفي التحقيق ان التعارض

نفي التعارض بين افعاله ص وجوازه في قوله وفعله

اقول ان فضل الاعمال البدنية على المالية ان كان بحسب حصول التعب والمشقة عليه فلا ريب ان جملة من الاعمال المالية اشق مما يتعلق بالبدن كالانفاق المفتقر الى كسب المال والصدقات المفتقرة اليه والى الايصال مع انه بهذا المعنى لا يستلزم زيادة المثوبة المقصودة ههنا وان كان من حيث كسر النفس ومخالفة الهوى فلا ريب انه يدور مدار ميل النفس المختلف فيه طباع الناس فرب نفس يرضى باشق الاعمال ولا يرضى بصرف المال فجهاده يحصل بصرف ماله ورب نفس بالعكس فجهاده بالعكس ولعل ذلك هو السر في اختلاف الاخبار بالنظر الى افضلية الاعمال والى ~~ما ذكره بعض الاصحاب~~ من كل بيان يداوى كل مريض بما يليق به وهو اولى من حمله على تقدير الاحتياج من حيث القدرة على بعضها والعجز عن الآخر وان كان من حيث حصول الطهارة الباطنية والتخلق باخلاق الله فلا ريب انه ... الصوم اجلى وان كان من حيث حصول الثواب وارتفاع الدرجات فيقصر العقل عن ادراكه بسببه ... الشرع فضلا عن ادراكه مراتبه من الزيادة والنقيصة

هو معين اما اذا فات الشامل لتفاوت فانه يعنيه العموم اذ المعروف انه يطلق ذلك اذا كان فلو قدرة للشك في جميع الاشياء انتهى والحق في الجواب انه يكفي لدلالة الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجيب بقصور الدلالة لزعمهم الاكثر منهم نقل واما الجواب عن قوله ثم زوجناكها الاية فبنا على التاسي في التزويج لا يدل على التاسي في غيره لاحتمال ظهور عدم اختصاص ذلك التزويج به فلا يستلزم المشاركة فيما اذا شك في الاختصاص ولا ينافي ذلك التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص التاسي في التزويج لقوله ثم لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال فكيف يعتقد في مثل هذا العموم ثانيهما الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى وغيرهما في الرجوع الى افعاله ص في تعريف الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله في تلك الصورة فتعديته قياس قلت التحقيق ان يقال ان فعله ص ان ظهر وجهه وعلم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التاسي به وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظهور ويعول على اصالة حجية ظن المجتهد فيلزم اختيار الثاني على ان نحو فعله مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة واختصاص المورد غير ضار بعد فهم كون الحكم بقضية مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام بعضهم كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرها وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان المعتبر في صورة الفعل التي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا تعد الافعال الجبلية الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر فمن ادعى انه لا يعتبر مطلقا كقاضي القضاة فيما حكي عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان مع عدم انضباط الاولى فقد تحكم وجوابه بعدها عرفت على انه الثاني اذا شك في دخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على من اراد التاسي الاتيان بها تحقيقا لمعنى التاسي كما عليه العلامة في النهاية وحكاه عن ابي عبد الله البصري اولا لعدم امكان التاسي الا بعد معرفة المدخلية والشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدق اخذ الاتيان عرفا وصحة سلبه اذا تركها ومن اصل الشك فيها

مسئلة

ل

تة قالوجير ويتفرع على هذا مسائل
دين حيث ان المتبوعين ع ابتداً بها
تى ينوى فى نفسى هو الاول
فصد قه فيمكن حمله على اعتبار
جميعها لم يتفق تاس لصلوا وينبه
تم على الاحتمال الاخير فهل يجدون
ج فى المقام العرفى فلا ينبغى
ن العبادة عن المتبوعين والائمة
ت العبادة المأتى بها ط
القاعة المطلوب فيها الدوام
وغيرها من الطاعات المضادة
فى هذا الفعل مختص للفضيلة
ساعتها تعرضا لتضادها
كثر الطاعات والعبادات
الامكان صدورها وصدور
للتاسى فى مثل هذه الافعال
علم ان التعارض بين فعليه بالنظر
علانهما لا يتعارضان الا فى
وعيها معا ان قام الدليل عليه
وقات وقد نفيتن بيوايدل
التسع ان كان الدليل على التكرار
عن وقت الخطاب وقام دليل
بل التاسى ودفى التحقيق ان التعارض

نفى التعارض بين افعاله ص وجوازه فى قوله وفعله

وان كان لا بد من ليلع فالمدينا ذكرنا على صورة خلوص النية
وحفظ المراتب والتذكر والخضوع وفى ساير الاخبار
على صلوة اغلب الناس التى وردت الاخبار على ذمه
كنقر نقر الغراب لا فى ساير اعمالهم من القراءة التى ترجع
الى الغير بخلاف الصلوة اولى

[illegible]

من معين اما اذا فات المتأسى به فلا فانه يفيد العموم الى المعروف انه يطلق ذلك اذا كان فلاى
فدوة للمتأسى فى جميع الاشياء انتهى ولعله فى الجواب انه يجى لادلالة فى الاية الشريفة على وجوب
التاسى كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجبر فصور الدلالة بفهم الاكثر وفيه نظر واما الجواب عن
قوله ثم زوجناكها الاية فبان التاسى فى التزويج لا يدل على التاسى فى غيره لاحتمال ظهور
عدم اختصاص ذلك التزويج به ص فلا يستلزم المشاركة فيما اذا شك فى الاختصاص ولا
يتأتى ذلك التفصيل كما لا يخفى على انه صريح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص
التاسى فى التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال فكيف يعتقد فى مثل هذا
العموم ثانيهما الاجماع من الصحابة المحكى فى العدة والمنتهى وغيرهما فى الرجوع الى افعاله ص فى
تعريف الاحكام واجاب عنه المحقق بان الاستدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن
سلمنا حصوله فى تلك الصورة فتعديته قياس قلت كالتحقيق ان يقال ان فعله ص ان ظهر وجه
وعدم الاختصاص به فلا شبهة فى وجوب التاسى به وان ظهر الاول دون الثانى فالاصل عدم
الاشتراك لكن يعارضه غلبة فيرجح الكلام الى تعارض الاصل والظاهر والاول على اصالة
حجية ظن المجتهد فيلزم اختيار الثانى ولا يخفى قوته مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة
واقواها الاجماع المحكى عن الصحابة واختصاص الحديد عنهما بعيد فهم كون الطريقة مستمرة على
ذلك كما يستفاد من كلام جماعة كالشيخ فى العدة والعلامة فى نهاية والمنتهى وغيرها وينبغى
التنبيه على امور الاول اعلم ان المعتبر فى صورة الفعل التى يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد
فى العرف انه صورة فلا تعد الافعال الجبلية الواقعة فى اثناء الفعل من اجزاء صورته وعلى
هذا فقد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل فى صورته وقد لا يعتبر فمن ادعى
انه لا يعتبر مطلقا كقاضى القضاة فيما حكى عنه فمطالب بفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين فى
مكان مع عدم انضباط الاولين فمتحكم وجوابه بعد ما عرفت على فرع الثانى اذا شك فى دخلية
الاشياء المذكورة ونحوها فيهما فهل يلتزم على مذاق المتأسى ايتيانها تحقيقا لمعنى التاسى كما
عليه العلامة فى نهاية وحكاه عن ابى عبد الله البصرى اولا لا يمكنه التاسى الا بعد معرفة المدخلية والشك
فى تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدق اسم التاسى عرفا وصحة سلبه اذا تركهما ومن ان الشك فيهما

مستلزم

ح راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الفعل لعدم اقتضائه التكرار و
رفع حكم قد وجد فقال بعض المحققين وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض
بين قوله وفعله فتحكي فعلى هذا اذا ورد منه قول وفعل فيما حظه تكرير الفعل ودليل تاسي
الامة ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى
التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتأخر او يجهل القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا
على تاس واصنافه ثلثة الاول ان يكون القول مختصا به الثاني ان يكون مختصا بالامة الثالث
ان يشملهما فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول
بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه اذ المفروض عدم
التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب على الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله متراخيا كان
ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل
ومحال عند من منعه وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية احد الامرين في المسئلة
المستلزم للتوقف في الجميع ومن امكان ترجيح تقديم الفعل للزوم عكسه النسخ دون عدمه اولى
ورجح الحاجبي في شرح المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني
فلا يخلو ايضا من الصور الثلث السابقة والحكم فيها اجمع انه لا يعارض الفعل اذ المفروض عدم التأسي
ولاختصاص القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا القول به ولم يتواردا على محل واحد وان
كان الثالث فلا يخلو ايضا اما ان يكون شمول القول له بالنصية او الظهور فان كان بالنصية
فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الامة فقط والحكم بالنسخ في حقه ان تأخر الفعل وعدمه
ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه
ولا في حق الامة وان تأخر فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ ايضا مطلقا
وان قلنا بجواز النسخ لاعلمية وللتراخي ولما اذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان
جهل فان تعلق بالتقدم والتأخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالفور والتراخي فالتخصيص
ان تقدم القول على التراخي من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل دليل على التكرار
في حقه والتاسي في حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بالامة او عاما لهما فان

كان

كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل
التاريخ ففيه ثلثة مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف وان كان الثاني فلا معارضة
في حقه مطلقا واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ ففيه المذاهب الثلثة وان
كان الثالث فالمتأخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل القسم الثالث ان يدل
الدليل على التكرار في حقه دون التأسي فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الثاني
فلا تعارض اصلا في حقهم وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتأخر ناسخ وكذا ان كان عاما
لهما ومع جهل التاريخ ففيه المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل على التاسي دون التكرار في
حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما
في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل ففيه التوقف وفيه نظر
لامكان ترجيح تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم
وان كان الثالث فلا تعارض في حقه ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فمقتضى
ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب
كما قيل واعلم ان بما ذكرنا يخرج صور اخر لا يخفى على المتدبر وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم
واضح واما اذا جهل وكان الدليل على احدهما بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ
في العدة والعلامة في تهذيبه والمبادي وابنه في شرحه والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه
كما عن المحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك
ولا يختلف والفعل مفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج
ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان القول اعم دلالة من الفعل
لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد ومنها
ان دلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فالمتفق اولى بالاعتبار ومنها ان القول
يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط دونه في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول
جملة لانه مختص به فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل
على التكرار في حقه وعلى التأسي وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل

حكم الفعل في حقه ص ع م وحقهم لكن انما يبطل الندب والامر في حقه دون اصل الفعل ومنها ان القول
قابل للتأكيد بقول آخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل ومنها ان القول قابل للتأكيد
بقول آخر لان دلالة الفعل اقوى لانه ص ع م كان يبين قوله ص بفعله مثل صلوا كما رايتموني اصلي و
خذوا عني مناسككم وغيرهما مما جرت به العادة من الاعمال للتعليم اذ لم يف القول به ولذا قيل ليس
الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو اقوى وتضعيفه باستلزامه ابطال العمل
المقيد به ضعيف جدا ولما الوجوه التي ذكرها الخصم فلدينها ضعيفة تماما ما ذكره المرجحون للقول
فيدفعه ما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل على
وجوب مثله بعينه علينا فيمنع من بطلان بعضها مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن
من العمل والا فلابد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره
المرجح للفعل فيدفعه المنع منه واعلم ان التعارض بين قوله ص وفعله ص قد يكون من كل وجه
كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه وجهتا العلة مقررة في محلها فان تعارضا من وجه كنهيه عن
استقبال القبلة واستدبارها للغائط وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت
المقدس وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد ولخاصته ويحتمل ان يكون نهيه ص عن استقبال
القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في
ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله ص وقال الكرخي جار على اطلاقه ويخصص فعله
به ص وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه
مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي الخاص والخاص مقدم واعترضه ابو
الحسين بانه فعله انما كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحارى وفعله خاص في البيوت الا انه
لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو المخصوص لنا فقد خصصنا به وحده
قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة واذا كان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها
اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا فانا نخصه بفعل النبي ص ع م مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما
اخص من النهي كما مر والحق التوقف لان التعارض بين دليل التاسي واطلاق النهي من قبيل
تعارض العمومين من وجه نعم ان قام دليل على التاسي في ذلك المقام بالخصوص يتقدم كما اذا ورد نهي

بالخصوص

بالخصوص في ذلك المقام فيتقدم مطلقا ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا انتفى احتمال التخصيص
كان اللازم اعتباره ولو احتمل النسخ فرض ورودها لامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة
المتقدمة لا يكون الا اذا كان المتعارض بينهما تعارض التضاد اذ قيل بعدم جواز تأخير البيان عن
وقت الخطاب **مفتاح** اذا فعل النبي ص ع م فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم

حكم فعله ص في غير مقام بيان المجمل

وجهه لم يجب التاسي به ولا الحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله ص بل يطلب من
الخارج دليل عليه والا فالاصل الاباحة وعدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعل في
مقام امتثاله على وجه خاص وذلك كما لو ثبت انه ع بدأ بالاعلى في غسل الوجه المأمور به في الوضوء و
الجبيرة على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على الوجوب صحيح واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة
الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التاسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى و
الترتيب بين اليمين واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في تلك الموارد حتى يثبت
المقيد ويحمل فعله ص على كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فان قلت الاصل وجوب الاتيان
بنحو فعله ص لاحتمال كونه احد افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال قلت الاصل في الوضوء الاخذ بالاطلاق
لا بالاسر ولكن قد يبنى على ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله ص دون الاخذ بالاطلاق وذلك الوجه
الاول لقوله ع بعد الفراغ من وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فان المراد به تمثيله كما
صرح به لتعذر ارادة المعنى الحقيقي والمماثلة انما تحصل لو اوقع الفعل كما اوقعه من جميع الجهات
فلو نكس في غسل الوجه مثلا وهو ابتدأ بالاعلى لم يكن فعلهما متماثلين لا يقال المماثلة كما تحصل
بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل في الموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع
اذ لا دلالة له على الخاص الا اذا لم يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك به ولكن ليس الكلام فيه لانا
نقول المماثلة اذا وجبت على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه ولذا اذا قال السيد لعبده
افعل مثل فعل زيد واتى العبد بمثل الفعل تاركا لجهة من المماثلة عد عاصيا ولا ينافي المقبول
لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في انقاذ الغريق وغسل الثوب لغيره
الله تعالى فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما
السيد في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على الشيء

والمشترك وان كان ينزل على ما بيناه الا انه تمام دليلهم على عدم الاجزاء الاول يحمل على الثاني لانا
نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب وصدق الاطاعة
والامتثال المطلق به وهو بنا في صحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولا يتوجه
القول منه لم ينقل عنه بطريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارشاد والمرسل لا يصلح للحجية
لانا نقول ان الصدوق رواه عن الصادق عم عن النبي صم عم من غير ذكر الواسطة فقال وقال الصادق عم
والله ما كان وضوء رسول الله صم عم الا مرة مرة وتوضأ النبي صم عم مرة مرة فقال هذا وضوء
ونحو هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض كتبه على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب
كالفاضلين والشهيدين وثاني المحققين وغيرهم استدلوا به بل ادعى الفاضل البهائي ره في
الاربعين الاتفاق على الاستدلال وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عندهم ويؤيده ما مضى
عليه في اول من لا يحضره الفقيه من انه لا يورد الا ما يعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين ربه
الثاني انه فيه حكى وضوء النبي صم عم ووضوء امير المؤمنين عم في بعض الاحيان ولا فائدة فيه الا
بيان وجوب الاتيان بمثله الثالث انه عم بين واجبات الوضوء بفعله فكان فعله صم في
مقام بيان الواجب فيجب الاتيان به وقد بينا ضعف الجميع اما في الاول فلانه لا بضعف السند لما
لعدم حجية نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين بناء على شيوع استعمال نحو قال
الصم سيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح ولتحقق التوقف وظهور القرينة على الخطأ وهي عدم الاشارة اليه فيما كتب في مقام نقل
الوضوء البياني ولا العثور بطريق مسند مع بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية
للصدوق بعد تفقد الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث وليس في استدلال الجماعة
المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طرق
المخالفين ويلزمهم بروايتهم ويؤيده ان العلامة في المختلف لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى
في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلي بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر من جماعة من متأخري
المتأخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فتم كما ان
الصدوق في اول كتابه وثانيا بضعف الدلالة لان قوله عم لا يقبل الله كما يمكن جعله صفة

للموضوع

٨

للموضوع وهو المشار اليه بهذا كما يمكن جعله صفة للمحمول ويكون المعنى هكذا اما فعلته فرد من افراد
الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج اليه كل انسان فلا يكون
من كون ما فعله عم فردا من ذلك لان لا يكون غيره كذلك بل الاخير اوفق بالقواعد كما لا يخفى
بحسب بادي النظر اظهر للتردد الاول لحمل قوله عليه على المماثلة واستثناء جملة من الامور منها
كالغسل باليمنى والمسح بثلاث اصابع والبداءة بالاعلى في المسحين والغسل مرتين والغسل باليمين (?)
والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع ولا يلزم من شيء منهما في الثاني على انه قد منع
بعض المحققين من اعتبار المماثلة من جميع الوجوه فانه لا باس هنا بعد ما اذا تحقق في بعضها
كالغسلات والمسحات قال المحقق الخوانساري في المشارق في جملة كلام ولا دلالة له لان المماثلة
لا يلزم ظهورها في المساواة في جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما في الباب ظهورها هاهنا في
المساواة في الامور التي يعلم من باب العادات والاتفاقات واما فيما عداه من الغسل من الاعلى
فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة فيه وحدودها من السرعة والبطوء
وغير ذلك مما لا ريب في عدم متابعته ولو لم نقل بظهور عدم وجوب رعاية المساواة فيه فلا
اقل من عدم ظهور الوجوب انتهى وايضا الذي يظهر من صدر الرواية وهو قوله عم توضأ مرة مرة وذيلها
وهو ما اشار اليه في الذخيرة من قوله توضأ مرتين وقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر
اذ المراد بقوله لا يقبل الله بيان عدم جواز الاقل من المرة من جهة المتفاوت باعتبار الكيفية واما
في الثاني فبالمنع من كون الفائدة في نقله ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه
قطعا على انه يحتمل ان يكون الفائدة الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية
وجواز المسح على الخفين ومن تتبع الاحاديث ظهر له ان الائمة عم قد اعتنوا ببيان فساد ذلك غاية
الاعتناء واما في الثالث فبالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر مما ذكرنا ان مجرد ما فعله النبي صم عم
في الوضوء لا يدل على الوجوب فحينئذ كما في غيره وعلى هذا يلحق بفعله صم عم فعل الائمة عم اذ لا
قائل بعدم وجوب التأسي بهم عم ووجوب التأسي بهم عم على الظاهر مضافا الى عدم الدليل عليه و
الاصل ينفيه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام عم اذا فعل فعلا كان الواجب التأسي به عم
فعل النبي صم عم لعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه من باب

صوم المتطوع عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله ع قال اوصى رسول الله ص الى علي وحده واوصى علي الى الحسن ع والحسين ع جميعا فدخل رجل يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعدما قبض الحسن ع فدخل على الحسين ع يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين ع صائم فقال له الرجل اني دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن ع كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتأسى به الناس والتقريب انه لو لم يكن التاسي بالامام واجبا لما صح تعليله ترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح من الامام ع بوجوب التاسي ولا فيها اشعار عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتاسون به من غير علم بالوجوب وذكر لسان التوهم اعم والعلم ليس فيه دلالة على الخاص اعني الجواز وتوهم الناس قد يكون باعتبار اصالة وجوب التاسي وقد يكون باعتبار امارة فاسدة كتوهم صدور القبيح اذا وجدوه في مقام منهم فيكون سبب التوهم اعم والعلم ليس فيه دلالة على الخاص الا ان يقال الاخير بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى اشعار الرواية بتقريره ع لهم على ذلك وفيه انه لو كان اصالة وجوب التاسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان اللازم على النبي ص والائمة ع نصب الدلالة لنفي كلما يصدر منهم ع من الافعال المباحة او المستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم ع وهذا باطل والا لكثر نقل هذه الادلة ومعلوم عدم ذلك فتدبر اذا شك في وجوب شيء في الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم به وهل فعل النبي ص يدل على وجوب القضية انه اذا لم يظهر وجهه لا يدل لان التاسي انما يجب عندنا اذا ظهر وجه الفعل الاصلي نعم قد يستدل على وجوب التاسي في خصوص الصلوة بما روى عنه ص من قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي فانه دال على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم المطلوب ولكن قد يجاب عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا وقصوره دلالة اما الاول فلكونه مرسل منقطع الاسناد وما شانه ذلك لا يكون حجة لا يقال قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة وهو امارة صحته فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به ولئن استدل بعضهم فقليل وفي الاعتماد على هذا الاستدلال اشكال لاسيما

مع

مع ظهور كون الاستدلال به لالزام العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه فيه ان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التي اتى به النبي ص وهو خلاف الاجماع لان من جملتها ما اتى به الافعال المستحبة وبالاجماع لا يجب الاتيان بها فلابد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييدها بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها او عدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا نقول هذا فاسد لانه لو بنى الامر على التقييد لزم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد اطلاق نفس الرواية والثاني تقييد اطلاق الامر بالصلوة وباجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجاز واحد وهو ان لم يكن اولى من ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساوات ومعه يسقط الاستدلال ومما يعضد سقوطه امران احدهما انه لو بنى الامر على التقييد للزم تخصيص المماثلة في الرواية الى الاقل من النصف لان الافعال المستحبة في الصلوة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية وقعت ويرجع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من النصف اذ هو ليس على حد صيغ العموم الموضوعة كما لا يخفى فليجمع فيه ما يجري فيها فتدبر واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق ما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييدين لو حمل الامر على الوجوب وهو لا يصلح لذلك ايضا اذ المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد مقدم ولو كان متعددا على احتمال التجوز الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد وان كان ظاهر الدلالة وقابلا للتجوز ولو كان التقييد لتعدد وذلك لا يجوز المصير اليها في مقام التعارض لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتم وعلى ما ذكرنا فالرواية ظاهرة الدلالة على الوجوب اللهم الا ان يقال الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة العامة كما هو ظاهرها انصرفت الى المماثلة في اصل الجنس فلا يبعد في دلالتها فانها شايع الاستعمال تقول كلمت كما كلمت وتزيد كما تزيد ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال الارادة هنا في الرواية لا ينقص عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم يكن فيه بعد وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية الغير الظاهرة السند

والمنة لانه فى اثبات ناصل عظيم لايخلو عن اشكال وقد صرح فى الذخيرة بحملها على الاستحباب
اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبى صم والائمة عم على فعل دليل على وجوبه منهم
المحقق فى المعتبر والعلامة فى المنتهى والسيد فيما حكى عنه وابطل هذا المسلك اكثر الاصحاب منهم
الشهيد فى كرى والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والشهيد الثانى فى الروض وسبطه فى لك والفاضل
الخراسانى فى الذخيرة والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام
لا يستلزم الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا وليس ذلك بابلغ من المداومة على رفع اليدين بتكبيرة
الاحرام ونحوه مع استحبابه وفى لك والذخيرة انهم عم كانوا ايضا يواظبون على السنن كما يواظبون على
الواجبات انتهى وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعى ان كون المداومة
العملية يستلزم المداومة الوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة فى الوجوب باعتبار ان الغالب
فيما يداوم عليه كونه واجبا ولذا يحكم بكون الفعل لازما اذا تحقق مداومة عادة فلا يتم ذلك
لان وقوع خلاف الظاهر وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه امام فى مقام الشك اللهم الا
ان يمنع من الظهور وفيه نظر التقرير اذا شك فى حرمة فعل لم يحكم العقل
بقبحه وحرمته كما اذا شك فى حرمة الغناء وحرمة قراءة الجنب للقرآن مثلا وعلم بان ذلك الفعل
مما قد اتى به مسلم وارتكبه بحضرة النبى صم بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم
يمنعه ولم يزجره ولم يعزره ولم يصرح لزجره منه مع قدرته على كل ذلك وعلم بان الفاعل لم
يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه وبان فاعله اتى به معتمدا مختارا بمحض شوق نفسه اليه خاليا عن
الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة والنسيان وبالجملة
يفعل ذلك بحيث لو اتصف ذلك الفعل فى الشريعة بالحرمة لكان الفاعل فاعلا لمحرم ومخترما
الشريعة ومع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره وعدم منعه وزجره وتنبيه للفاعل وتقريره
على ذلك دليلا على جواز ذلك الفعل كالتصريح بجوازه وفعله فيكون التقرير المفروض من الادلة
الشرعية الكاشفة عن الواقع اولا بل يجب الرجوع فى معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل
آخر ودفع البيد ما ذكر فان وجوده كعدمه من عدم الدلالة على الحكم الشرعى كما ان سكوت
غيره لا يدل على الرضا بالشئ ولا على عدمه المعتمد هو الاول وفاقا للاردبيلى والغنية والحرة

وبر

فى انه هل استمرار النبى بعمل هو دليل على الوجوب

حجية التقرير

وبر والمختصر وشرحه والاحكام وبعض مؤلفات السيد الاستاد قده ولهم وجوه منها ظهور
اتفاق القوم عليه ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبى صم مرتكبا للقبيح
والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يلزم مرانه يكون تاركا للانكار القبيح وهو قبيح
عقلا واما بطلان التالى فواضح ومنها انه لو كان الفعل المفروض حراما للزم ان يكون النبى صم
تاركا لما وجب عليه من النهى عن المنكر والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان
التالى فواضح ومنها ان العادة تقضى بوجوب الانكار لو كان الفعل حراما وقد اشير الى فى جملة
من الكتب الى بعض ما ذكر ففى العدة اما اقراره صم الغير على فعل فانه ان كان ممن تقدم منه بيان
قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن ذلك فى حال فعله
وفى النهاية ان لم يكن النبى صم قد سبق منه النهى عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته على فاعله
وتقريره عليه يدل على تسويغه خصوصا ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لان الاسفا لتره
السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه
بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل ح حراما عليه لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار
بل يجب عليه اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفى الخ وما الانهم ارتكاب محرم وهو بكاشف
وفى شرحه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم عدم انكاره لمحرم وهو تقريره على المحرم
وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله صم وفى الاحكام لانه لو لم يكن فعله
جائزا لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثنائه عليه حراما على النبى صم
وهو وان كان من الصغائر الجائزة على النبى صم عند قوم الا انه فى غاية البعد ولا سيما فيما
يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان محرما فالانكار هو الغالب فحيث لم يوجد ذلك دل
على الجواز غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك
حراما قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام
بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والانكار والسكوت مما يوهم الما عدم دخوله فى عموم ما دل
القبح انتهى وينبغى التنبيه على امور الاول لا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير المفروض بالاستبشار
منه صم وثنائه على الفاعل حين الفعل او بعده وعدمه نعم اذا اقترن بعدم الامكان بالانكار

المذكورين يؤكد دلالته على الجواز كما صرح به في الخ وشرحه **الثاني** قال في الزبدة والمختصر وشرحه
اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقل عنه صلعم من ترك الانكار والاستبشار
في باب القيافة فانه لما قال مجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت قطيفة وقد ظهرت منه
اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة وثبوت الانساب بها لانكرها
ولما استبشر بها انتهى ثم قال في الزبدة ورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول
المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله صلعم
وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد فكان قول المدلجي موافقا للحق فلذلك فكان ترك الانكار
لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين
تعرضوا للطعن وكان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا تدل ذلك على صحة
الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا لكان ترك
الانكار مع حقية الطريق وفيه نظر لانه حكاية حال فلعله انكر ذلك منكرا وعرف عدم
قبول المنافقين منه انتهى وقد حرره بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان
القول بالشيء لمستند منكر منكر وان كان اصل الشيء حقا فهو من حيث المستند وعن الثاني ان الالزام
حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فان الالزام لا يصلح مانعا من
الانكار انتهى **الثالث** اعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المفروض الحكم باباحة الفعل
الذي صدر من الفاعل بحضرته صلعم لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان
وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا بخلاف القول فانه يفيد
العموم غالبا اما لاطلاقه او لاجل وضعه للعموم فاذن ينبغي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد
من التقرير الى دليل آخر غيره من الاجماع المركب المحقق غالبا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن
مورد دليله وحيث ينتفي جميع ذلك وجب الاقتصار على مورد التقرير **الرابع** اذا استقل
العقل بادراك قبح ذلك الفعل المفروض وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير
بوجه من الوجوه على اباحته كما صرح به في الذريعة وذلك لما ثبت عندنا من تطابق العقل
والشرع وعدم جواز تخالفهما الثابت في محله وعلى هذا يجب الحكم بوقوع الانكار من حيث يجتمع

شرايط

١١

شرايط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك واضح **الخامس** اذا نص النبي صلعم على
حرمة الفعل المفروض قبل اتيان ذلك الفاعل بالفعل بحضرته صلعم بلحظة يسيرة ولم نقطع احتمال
نسخ التحريم فلا اشكال ايضا في ان سكوته في تقريره لا يفيد اباحته لذلك الفعل كما في صورة دلالة
العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك في جملة من الكتب وفي الذريعة لا شبهة في ان ما علم قبحه عقلا
او علما بالشرع كونه قبيحا على الوجه المفرد الممهد فانه يجوز على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا
يدل تركه النكير على حسنه وامثال هذه كما لم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوة
على حسن ذلك منهم لما تقدم البيان ويعرف الوجه في الاقرار وانما يدل ترك النكير على حسن الفعل
متى علم انه لولا حسنه لما حسن فيه ترك النكير وفي العدة واما اقراره العين على فعل فانه ان كان
لم يتقدم منه بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه يطول انه اذا انكره ترك المنكر عليه فعله
ولم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك ننظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل
فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من
جهته واقر عليه اوهم انه منسوخ فادى ترك النكير لذلك الى التنفير عن المقبول منه فعلى هذا
يجب ان يجري اقراره وفي الذريعة واما ترك الانكار فمتى اذا فعل واحد بحضرته وهو عالم به قادر
على انكاره فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي صلعم
الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت منه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كحاله في
اهل الذمة الى كنايسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخ ذلك التحريم والا
لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ محذور الحاجة ولا يجوز ان يحوّ انه نسخ وانما لم ينكر
لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار النبي صلعم لا بد وان يؤثر فليس كانكار غيره هكذا قاله قاضي
القضاة وفي المختصر اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا
اثر للسكوت اتفاقا ولا دلالة على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو
باطل وفي شرحه اذا فعل بحضرة النبي صلعم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان
كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك
وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز

من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا
نسخ لتحريمه ولبيان دلالته على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكاب المحرم وهو تقريره على المحرم
وهو معصوم عليه واللازم بط لانه خلاف الغالب من حاله ص ع وفي الاحكام اذا فعل واحد
بين يدي النبي ص ع فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير
نكير فلا يخ اما ان يكون النبي ص ع عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان
الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده او علم من النبي ص ع الامداد
على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول
فالسكوت عنه لا يدل على جوازه وايهامه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا فان كان الثاني فالسكوت
عنه وتقريره له من غير انكار ربه يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه
منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على
راي من يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبي ص ع قد سبق منه النهي عن ذلك ولا عرف
تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل
فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه ثم قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه
مسلما متبعا للنبي ص ع فلا يدل عدم تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا عدم تجديد
الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له ص فلا يعتقدون تحريم ذلك
حتى يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ص ع عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان
قائما لكنه خلاف الاصل عدمه وهو في غاية البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره
لمن سواه انتهى **السادس** اذا كان المرتكب بحضرته ص كافرا مثلا هو كما لو كان المرتكب مسلما في
دلالة تقريره مع اجتماع الشروط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم الشرعي اسلام
الفاعل او لا بل يشترط اسلام الفاعل فيه اشكال والتحقيق ان يق انه وجب من الكافر يا المعروف
ونهيه عن المنكر وردعه عن المعصية وزجره عنها واعلامه بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار كونه
مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة اليه على حكم من الاحكام
الشرعية والا فلا **السابع** هل يختص دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته

او لا بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته مع علمه به واجتماع ساير القيود المتقدم اليه الاشارة
المعتمد هو الاخير كما يظهر من بعض الاصوليين **الثامن** لو فعل في حضوره ص ع ولم يطلع فلا
اشكال في ان عدم الانكار منه لا يدل على الجواز ونحوه وحينئذ فيشترط في دلالة التقرير على
الجواز اطلاعه على الفعل المشكوك في حرمته ولو شك في اطلاعه فالاصل عدم الاطلاع فهل يقوم
الظن به مقام العلم ام لا بل يلحق بالشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء
على اصالة حجية الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فالاقرب دلالة عدم انكاره
وتقريره على الجواز فلا يشترط معرفة الفاعل بشخصه **التاسع** يشترط في دلالة التقرير وعدم
الانكار منه قدرته ص ع على ذلك فلو لم يقدر عليه لم يفد الجواز ونحوه واضح ولو شك في القدرة
فالاصل العدم ولكنه خلاف الظ بل قد يق الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا يكون غالبا الا
باعتبار وجود المانع ومن الظ انه مدفوع بالاصل في مقام الشك **العاشر** يشترط في عدم دلالة
الانكار والتقرير على الجواز عند وقوع الفعل من الفاعل سهوا وغفلة او اضطرارا او ضرورة ونحوه
واضح **الحادي عشر** هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بالدلالة على الاباحة والجواز
او لا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية الاقرب الثاني
الثاني عشر هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي ص ع او لا بل يعم الائمة ع
فيمكن فرض دلالة تقرير احدهم على حكم من الاحكام الشرعية التحقيق الاخير وذلك لان دلالة
تقرير النبي ص ع على حكم من الاحكام الشرعية ليس من جهة التعبد بمعنى انه تع جعل مطلق تقريره
او فردا خاصا منه سببا شرعيا لحكم شرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه سببا للحكم بوجوبه
على الظ على القول بوجوب التاسي مط وكما انه تع جعل يد المسلم دليلا على الملكية حتى يق
ان الدليل الدال على حجية التقرير مختص به ص ع ولا يشمل غيره بل انما هي من جهة العقل بمعنى ان
العقل يحكم بدلالة تقريره على حكم من الاحكام الشرعية وذلك فيما اذا سكت في مورد
اجتمع فيه جميع القيود المتقدم اليها الاشارة ولا اشكال انه يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة
الى الائمة ع اذ من المقطوع به ان وصف النبوة لا تاثير له في ذلك وليس هو من جملة تلك
القيود في حال واما العصمة فلها مدخلية في ذلك احيانا ولكن مشتركة بينه ص ع وبينهم وبالجملة

لا اشكال نعم ان تقريرهم ع قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر الادلة الشرعية **الثالث عشر**
اعلم ان تقريره ص وتقريرهم ع قد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به بطريق البرهان
العقلي الذي يكون مفيدا لما نحن فيه ظاهرة وهنا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وامكان وقوعه
لكنه قليل وقد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا
باعتبار البرهان والقياسات المنطقية المفيدة للجزم الواقعي وهذا ايضا لا اشكال ولا
شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقرير المعصوم ع مطلق العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا
اشكال ولا شبهة في حجيته وفي صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانت
اولا ولتقييد اطلاقاتهما ودفع ظواهرهما القابلة للتأويل كسائر الادلة الشرعية المفيدة
للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه العلم بذلك مطلقا فلوضوح اما ان لا يحصل منه الظن
به او يحصل فان كان الاول فلا يكون حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية لاصالة
التسليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخلو النصوص عن الاشارة الى حجيته
وبالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل
البحث منه فيبقى مندرجا فيه ويتقوى بما دل على عدم حجية كثير من الظنون كما لا يخفى وان كان
الثاني فينبغي الحكم بعدم حجيته ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون ولم يقم من الشرع
دليل على حجيتها بالخصوص ولا على عدم حجيتها كما كان الظن المفروض من هذا القبيل جدا
واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو التحقيق وعليه جماعة من محققي اصحابنا
فلا اشكال في حجيته وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر ان
كان المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناء على المختار من
جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد **الرابع عشر** اذا شك في صحة اعتقاد في اصول الدين او
فروعه وعلم بعلم المعصوم ع بان زيدا مثلا يعتقد بهذا الاعتقاد ويدين الله تعالى به وعلم
ايضا بقدرته على ردعه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه مفسدة اصلا
وبانه لم يردعه ولم ينكر عليه فهل يدل تقريره هذا على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما
يجوز التمسك به في اصول الدين كالاقوال والافعال اولا بل يختص دلالة التقرير بالفروع

التحقيق

التحقيق ان يقال ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب الكفر او الفسق فلا اشكال في دلالة
التقرير على صحته والا فلا فتدبر **الخامس عشر** قال السيد الاستاد قده الشرط في دلالة التقرير
وجوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق شرايطهما ويثبت به الندب في العبادات و
الجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وانما يشترط في صحة الفعل وجوب
تبليغ صحة الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية فان وجدت سقطت دلالته على الحكم الواقعي
انتهى **السادس عشر** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له
بحضرة النبي ص وعم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فيصح ان يعد
التقرير من جملة المخصصات اولا صرح بالاول في النهاية والمنية والاحكام والمختصر و
شرحه والمعراج بل حكي في جملة من الكتب عن الاكثر ففي النهاية اذا فعل الواحد منهم ص فعلا
بحضرته يخالف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه ص به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك
الفاعل عند الاكثر خلافا لشرذمة وفي الاحكام تقرير النبي ص لما يفعله الواحد من امته ص
بين يديه مخالفا للعام وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص
لذلك عند الاكثر خلافا لطائفة شاذة وفي المختصر وشرحه ذهب الجمهور الى ان الرسول ص اذا
علم بفعل المكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية و
المنية والاحكام فقالوا اذ لولا ذلك لكان ساكتا مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا
او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلما علم من حاله ص بانكار المنكر مع علمه به واما
الثاني والثالث فلما مر من عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفي شرح المختصر
لنا ان سكوته دليل على جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا
ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كغيره انتهى لا يقال الانكار انما يجب
ويلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل واما معه كما في محل البحث اذ لا اشكال في ان العموم
من جملة الادلة فلا لانا نقول يلزم ذلك ولو مع وجود العموم اذ قد لا يطلع الفاعل عليه
سلمنا الاطلاع ولكن لا يكون ذلك عذرا في اسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم
التنبيه على الحكم عنه والتحقيق ان يقال ان حصل من عدم انكاره ص مع علمه بثبوت الجواز للفاعل

فلا اشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لانه اولى من النسخ ولا فرق في العلم بين العقلي والعادي
وان لم يحصل العلم فان حصل الظن منه بذلك وكان اقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق
والا فينبغي التوقف او ترجيح بالعام فتأمل فهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل
فلو يتعدى الى غيره اولا الحقيقة ان يقال انه لم يقم دليل لا من عموم ولا من خصوص ولا من قطعي
ولا من ظني على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار اذ لا ريب ان مقتضى الاصل
والقاعدة عدم الاشتراك وان دل الدليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا اشكال
في لزوم الحكم به وارتكاب زيادة التخصيص في العام المفروض وان لم يصلح التاويل بالتخصيص
ح وامكن النسخ لزم ارتكابه وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع التعارض بين
هذا العموم والعموم الدال على ثبوت الحكم لجميع الافراد عدا الفاعل وان كان احدهما اعم من الاخر
لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه لزم الرجوع الى المرجحات
ثم ان كان الحكم بالاشتراك مستلزما لاخراج جميع افراد العام الذي خرج منه بعض الافراد
فلا اشكال في تخصيص العمومات الدالة على اصالة الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي
السند وبالجملة فيلزم في هذه المسئلة التفصيل بما يقتضيه القواعد والاصول وقد تعرض لها
جماعة ففي النهاية ثم ان ثبت حكمه على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو
في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون
الباقين لان ما لم يثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع فظ وان ثبت كان دليلهما في العمل
به مط بوجوب الغاء العام المخصوص بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما او لوجوب
التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العلم اما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان
لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف
الفاعل بالخروج عن حكم العام فظ والا تعين ما مضى من القول وفي الاحكام فان عقل معنى اوجب
تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل من شاركه في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مط عند
القائلين بالقياس وعند من لا اذا كانت منصوصة وان ثبت ان حكمه م ع في الواحد حكمه في الكل
كان غيره مخصوصا بالاجماع وعلى نفي من شاركه الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون

نسخا

نسخا الا ان التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان
مخصصا فيجب ان يكون غيره لذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تقرير تخصيصه بذلك
الحكم دون غيره دفعا للمحذور التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه ولقوله صم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل
دفعا للمحذور بتطرق الخطأ على النبي صم بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وقوله صم حكمي على
الواحد انما يمنع العموم والتلبيس منتف فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الا انه لم يكن مخصصا
بل ناسخا على ما تقدم وقد اشار الحاجبي ما ذكره في الاحكام وفي شرح المختصر ولو تبين معنى هو علة
لتقريره حمل عليه من وافقه في ذلك اما بالقياس واما لقوله صم حكمي على الواحد سكوته دليل جواز
الفعل الذي علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب
التخصيص جمعا بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم يتبين فالمختار
انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظ واما حكمي على الواحد فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه من
الفارق للواحد وفي الاحكام وهو مما لا يعلم وفي المعراج ان ثبت قوله صم حكمي على الواحد كان حكم سائر
المكلفين حكم ذلك المكلف وح هذا التقرير ناسخ للنص لا مخصص **باب** الاحكام الشرعية
والتكاليف الدينية وشرايطها قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
مفتاح اختلفوا في تعريف الحكم الشرعي فمنهم من عرف الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع ومنهم من اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء و
قبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوا الامر شرعيا
لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين وقال الاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشرع
المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به اي لا يفهم الا منه لانه
انشاء خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه
فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب وفي
الزبدة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم على مخالفته او بدونه

تعريف الحكم الشرعي

او تشويه بينهما الوصف مقتضى لذلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها مفتاح لا اشكال
ولا شبهة فى ان متعلق الحكم الشرعى لا يكون الا الفعل فلا يتعلق بالاعيان الخارجية فلو تعلق
بها كما فى قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فيجب التاويل فيه واختلفوا فى تعريف الفعل على ما يظهر من
المبينة فانه قال عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا او لا وابدل بانه مبدا
التغير فى آخر وبعض العلماء بانه خروج الشىء من الامكان الى الوجود انتهى ثم ان الفعل باعتبار تعلق
الحكم الشرعى به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل فى معنيين احدهما السقوط
كما صرح به فى بيره والمبينة والاحكام والمختصر وشرحه وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح به
ايضا فى الكتب المذكورة واما فى الاصطلاح فقد اختلف العبارات فى بيانه ففى المبينة اما فى عرف
الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعى المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود
المانع من العدم وفى شرح المختصر وفى الاصطلاح هو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى
جميع وقته سببا للعقاب وفى الاحكام واما فى العرف الشرعى فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب
على تركه وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذى يخاف العقاب على تركه قال وهذه
الحدود ليست حد الحكم الشرعى وهو الوجوب بل الفعل هو متعلق الوجوب والحق فى ذلك ان يقال
الوجوب الشرعى عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا فى حال ما
فلا بد فى الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به الذم اما التغليب الخاص به فانه لا تحقق
للوجوب مع تساوى طرفى الفعل والترك فى الغرض وبه اشار القاضى ابو بكر الى حقيقته انتهى
ثم ان الفعل اذا اتصف بالوجوب صار واجبا فقد اختلف العبارات فى تفسيره وتعريفه ففى
المعارج الواجب هو الذى للاخلال به مدخل فى استحقاق الذم وفى تهذيب والمبادى وشرحهما الواجب
ما يذم تاركه وزاد فى الاول كما فى بيره ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب فى المخير هو
الموسع الكلى وفى الكفاية يتحقق فعل كل واحد بقيام مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويراد فى
الحد لا الى بدل فى بيره اما الواجب فى العرف الشرعى فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه
الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح وتاركه
الذم او ما يكون تركه فى جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسمه القاضى ابو بكر بانه ما

يذم

يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه والاقرب ان يقول الواجب ما يذم تاركه عمدا مطلقا وفى
المبينة اجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضى ابى بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا
على بعض الوجوه وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازى واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان
الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض
المنزلة وفى الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل وفى المختصر وما يعاقب تاركه
مردود بجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما
يشك .. فيه انتهى واعلم انهم اختلفوا فى ان لفظ الفرض هل يكون مرادفا للفظ الواجب
او لا على قولين الاول انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للنهاية والتهذيب والمبادى وشرحهم
والمبينة والزبدة والمختصر وشرحه والاحكام وغيرها الفرض قد يطلق فى اللغة بمعنى التقدير
وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل واما فى الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب
عند اصحابنا اذ الواجب فى الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا
للذم شرعا فى حال ما وهذا المعنى متحقق فى الفرض الشرعى انتهى وصرح فى شرح المختصر بان هذا
القول هو ما صار اليه الجمهور والثانى ما حكى فى جملة من الكتب فقالوا الحنفية خصوا الفرض بما علم
بدليل قطعى والواجب بما علم بدليل ظنى انتهى ولهما اشار اليه فى بيره والمبينة والاحكام فقال
قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم والوجوب السقوط
فخصصنا الفرض بما علم وجوبه بدليل قطعى لانه هو الذى يعلم منه انه تعالى قدره علينا واما
الذى عرف وجوبه بدليل ظنى فخصصناه بالواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا
بانه تعالى قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير سواء كان طريقه معرفته
علميا او ظنيا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته وزاد فى الاول هو الثالث
فقال الاول كما ان اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام فكذا
طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب فى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اى اوجب
والاجماع واقع على انه يقال المؤدى صلوة مكتوبة فيها انه ادى فرض الله تعالى والاصل فى
الاطلاق الحقيقة وصرح فى بيره بان قول الخصم فى غاية الضعف وفى المبينة لا يخفى على المتامل

معه وفي الاحكام هو تحكم ثم قال كما في شرح دي والمختص النزاع لفظي وصرح في دي بانه
لا فايدة فيه الثالثة ما ذكره بعض الاجلة فقال انه الفرض الذي يجب اعادة الصلوة بتركه
عرضا ما لم انه
عمدا او نسيانا وهو ما ثبت وجوبه بالكتاب العزيز واما ما ثبت وجوبه بالسنة فهو واجب لا
يبطل بتركه سهوا وبذلك صرح الاصحاب واليه يشير صحاح زرارة ومحمد بن مسلم وقال ايضا
بين لعلي انه ما رواه الكليني في الكافي في الصحيح عن احدهما ع قال ان الله فرض الركوع
والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت
صلوته ولا شيء عليه ورواه في في الصحيح عن زرارة عن احدهما ع وروى في يه .. في الصحيح
عن زرارة عن ابي جعفر ع قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة
والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ثم اعلم انه صرح
في يه وب والمنية بانه يرادف لفظ الواجب المحتوم واللازم ومنها الندب وهو لغة على ما
صرح به في يه والمنية والاحكام الدعاء الى امر مهم في الفروق على فعله وقد اختلف العبارات
فيه فهو في المعارج المندوب ما يعلم الطالب على فعله على وجه ليس لتركه تاثير في استحقاق
الذم على فاعله وفي ب المندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وفي المبادي هو الذي يذم تاركه
وكان فعله راجحا في الشرع وهو المندوب وفي النهاية وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه
رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على
تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا انتهى وصرح في يب بانه يرادف المندوب
الفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ايض في د وشرحه والمنية والنهاية وزاد في الاخيرة
فقال لا معناه عرفا ان الله تع احبه وثانيها المرغب فيه وقد صرح بهذا ايض في يه وشرح
المبادي والمنية وقيد لان الشرع رغب المكلف على فعله الثواب واشار الى هذا في شرح المبادي
ايض وثالثها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ايض في يه ود وشرحه والمنية ومنه وفي
شرح المبادي معناه انه طاعة غير واجبة وان المكلف له ان يفعله من غير حتم ورابعها
التطوع وقد صرح بهذا ايض في يه ود وشرحه والمنية وغيره كما في يه وشرح المبادي
معناه ان المكلف انقاد الى الله تع وزاد في الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها
السنة

السنة وصرح بهذا ايض في يه ود وشرحه والمنية وغيره كما في النهاية هو ما يعلم فاعله كونه طاعة
غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه
او ندبيته بامر النبي صلعم او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا
يؤكد لختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ايض
في يه والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه انتهى وفي شرح دي
يشترط الترجيح الديني اي الترجيح الدنيوي لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة على ما صرح
به في المنية المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويقع على القطع ومنه الحظيرة وهي القطعة
المنقطعة التي يأوي اليها المواشي وتؤويهم على ما ذكرت انه كالمحظور انتهى وقد اشار الى
المعاني الثلثة في يه والاحكام وقد اختلف العبارات في تفسير المحظور فهي ب المحظور هو الذي يذم
فاعله وفي يه اما المحظور فهو ما يذم فاعله والذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف
باعتباره يستحق فاعله الذم وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من
حيث هو فعله وفي الاحكام اما في الشرع فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من الحدود المزيفة
السابق ذكرها ولا يخفى وجه الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا
بوجه ما من حيث هو فعله انتهى وذكر انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في يب
والمنية وغيره الحتم كما صرح به في يه والاحكام وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في يب ويه
والمنية والاحكام قال في المنية بمعنى ان الله تع زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في يب
ويه والمنية والاحكام قال في المنية اي فعل ما كرهه الله تع على راي اصحابنا والمعتزلة من ان
الله تع كاره للمعاصي وعند الاشاعرة فان المعصية فعل ما نهى الله تع عنه انتهى واشار الى
التفسير المذكور لراي الاشاعرة في يه ايض ورابعها الذنب وقد صرح بهذا في يب ويه و
المنية والاحكام قال في الثاني والثالث هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في
الاول فقال فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به شرعا ووصف فعل المراهق به لاستحقاق
الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في يب والمنية وفيه معناه الذي على صفة
مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهى عنه شرعا وفي المعارج القبيح ما لفاعله تاثير في استحقاق

الذم ثم قال لا يسمى القبيح حراما ولا محظورا حتى يزجر عنه زاجر ومنها المتوعد عليه وقد صرح
بهذا في ... ومنها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في ... والمبتغى والاحكام الشدة في الحرب قالوا
هو مأخوذ من الكريهة واختلف العبارات في تفسير المكروه بحسب الاصطلاح ففي المعارج المكروه
ما الاولى تركه وليس لفعله تأثير في استحقاق الذم وفي ... المكروه هو الراجح تركه ولا عقاب
على فعله وفي المبادي ... لم يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه اما في الشرع فقد
يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوبات
وقد يراد به ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلاة في الاوقات والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في
القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم الضبع وفي ... والمبتغى لفظ المكروه مشترك
بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل على ان تركه خير من فعله وان لم
يكن على فاعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار
كونها منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها وفي ... ويطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة
على ما صرح في ... والمبتغى والاحكام الاعلان قالوا ومنه باح فلان بسره وزاد في الاولين والثاني
فقال او نطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه انتهى وقد اختلف
العبارات في تفسير المباح بحسب الاصطلاح ففي المعارج المباح ما استوى طرفي فعله وتركه
في استحقاق المدح والذم وفي ... المباح ما تساوى وجوده وعدمه وفي ... وان تساويا
مباح وفي ... والاحكام واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا
وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وقيل ما علم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه
في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الآخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل
والترك من غير بدل وزاد في ... واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة
له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاقرب في ذلك ان يقال هو ما دل الدليل
السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف
المباح الفاظ منها الجائز وقد صرح بهذا في ... والمبتغى ومنها الحلال وقد صرح بهذا في
... و... وشرحه والمبتغى ومنها المطلق وقد صرح بهذا في ... و... وشرحه والمبتغى

اعلم

اعلم انه قال في ... قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه
مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان للامام ملومها بترك اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى
الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر وفي ... طريق
الحصر ان الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا للفعل والترك او تساوي الامرين
الاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه
والثالث هو المباح وفي ... والمبتغى قد يكون الحكم الموجود مع المنع من النقيض فيكون واجبا
والا معه فيكون ندبا وقد يكون العدم مع المنع من النقيض فيكون حراما والا معه فيكون مكروها
والتخيير الاباحة وفي المختصر وشرحه فان كان الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في ...
سببا للعقاب فوجوب وان لم ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن
فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب
فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة والا فوضعي وفي الاحكام الحكم الشرعي اما ان يكون
متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما الفعل والترك
وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وما تعلق
بغير الجازم منه فهو المندوب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة وبغير الجازم منه
فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره
فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب
الشيء سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية
في ... والاحكام وصرح به ايضا العضدي فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها
الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني
حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس
لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا
نص ... بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب
انتهى وفي ... السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو

الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي وينقسم الى ما يستلزم
في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والى ما لا يستلزم
كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا
بالشدة فهو الاثر الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل
وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب
في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما والمله في اصطلاح المتشرعين على بعض
مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات
الحكم الشرعي ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في بدو
الاحكام وصرح به العضدي ايضا فقال بعدما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف
بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كان المانع وجوده مستلزم
لعدم الحكم فالحقيقة عدم مانع وذلك الحكمة في عدمه منافي حكمة الحكم او السبب فالحكم
كالقدرة على التسليم فان عدمها منافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة
للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة وفي بعض الشرط هو ما
يكون وجود الحكم او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة
وجزءها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدمه مخلا
بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على
حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في
الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشرع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية
بل كون الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية
الوضعية في بدو الاحكام وصرح به العضدي فقال بعدما نقلنا عنه سابقا ومنها
الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما المانع للحكم
فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كونه اب سببا لوجود
الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة

السبب

السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع
الدين في المال فضلا يواسي به وفي بعض المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالقياس الى
غيرها وانما يضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء ولما كان الاقتضاء
متعلقا بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو
كل وصف مخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم
وهو كل وصف وجودي منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع
القتل العمد العدوان انتهى واشار في الاحكام الى قسمي المانع ايضا واعلم انه قال في بعض بعد
الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدمة اليها الاشارة وربما رجع بنوع من الاجتهاد الى الاول
اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده
ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة
مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم انه يظهر من الزبدة ان الوضعي ليس من الاحكام
فانه قال الوضعي ليس حكما ولا مستلزما له انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى
الصلوة ومنها الركنية وقد اختلف عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما يترتب عليه
ففي المنتهى في كتاب الصلوة ونعني بالركن هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت
صلوته وفي المختلف وقسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل به عمدا او سهوا
بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا
يبطل الصلوة بالاخلال به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركنا للصلوة بعد دخول
الوقت واستقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود وفي الارشاد في بحث تكبيرة
الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وفي الذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة بمعنى
بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا اجماعا كباقي اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء ما يكون
داخلا في ماهية الشيء ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين ثم الجزء باصطلاح الفقهاء
اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا اولا والاول يسمى عندهم ركنا والثاني لا يكون كذلك
فسموه بالفعل وفي المهذب البارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوها

منها ايضا لا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وزيادتها كذلك فسموها الركن وركن الشيء
هو جانبه الاقوى ومنه ركن البيت والحايط قال الطبرسي الركن معتمد البناء بعد الاساس
وما لا يكون كذلك سموه بالفعل وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند
الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته ونقصه عمدا وسهوا وفي
الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحو ما في
كره وفي المقاصد العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقصه الا ما استثني وقال ايضا يمنع
الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مط ولا يتم الاشكال الا مع تسليمها
كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الابطال فيها وفي المدارك في بحث السجود
واما انهما ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا وسهوا اه وفي شرح
الالفية الركن ما تبطل الصلوة بزيادته ونقيصته عمدا او سهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقص
احدها كذا تبطل بزيادته كما هي قاعدة الركن وقد استثني من هذه امور عشرة وفي المسالك
الجامعية لابن جمهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا
اجماعا وكذا باقي اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام
يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا ولان ذلك هو معنى الركن مع
اجماعهم على عدم ذلك فكيف يتم القول بركنيته اجيب بالمراد الى ان قال او يقال لعل المراد
بالركنية عدم جواز ابتداء الصلوة منه بحيث لو صنع المكلف غير قايم ناسيا بطلت صلوته
وقال في مقام اخر ولا خلاف في ركنية شيء الا في النية فان بعضهم عدها شرطا الا انا اذا
عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وفي شرح الاثنى عشرية لبعض الفضلاء
اعلم ان بعض اصحابنا قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وكذا
بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر يسمى واجبا غير ركن لا يبطل بالاخلال
به الا عمدا وفي شرح الاثنى عشرية للفاضل البهائي تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادتها
عمدا وسهوا كما هو شان الركن وفي بعض شروح الجعفرية جزء الشيء مط يسمى ركنا عند الاصوليين
والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وهذا القسم عندهم

يسمى

يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الرياض والمراد بالركن هاهنا ما يلتئم منه المهية
مع بطلان الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع وربما قيد بالامور الوجودية ليتم المثال حقيقة
ليخرج الترك كترك الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل
الصلوة بتركه مط فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومنها الصحة و
الفساد ولا اشكال في انه يشترط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون مقدرا
مشتركا بينهما والا لم يصح الاتصاف بهما ثم المتصف بهما قد يكون عبادة وهو ما يتوقف على
النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون باصل الشرع كالمثال المذكور وقد يكون بالعرض
كالمباحات التي تصير عبادة بالعرض والمراد اتصاف العبادة بالفساد واتصاف ما بالعرض لكان عبادة دون
بل الاتصاف بفعل المامور به فان ذلك محال وقد يكون معاملة وهو ما لا يتوقف على ذلك في
ترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود او اكتفى فيه بواحد وهو الايقاع وقد
اختلف العبارات في تفسير الصحيح في العبادات ففي يب وذكرى هو ما وافق الشريعة وحكاه عن
المتكلمين في يه والمنية وشرح ذكرى والزبدة وشرح المختصر وغيرها كما في يب وعند الفقهاء ما
اسقط القضاء به وصرح في يه ويب والمنية والزبدة بان ثمرة الخلاف تظهر في الصلوة بظن
الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في يه والمنية فقالا فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة
للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على الثاني لعدم اسقاطها
القضاء ثم قال في يه وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مطلوبا في نفس الامر فيمنع ذلك وان
اردت به ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك وقال فيه ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد
وما لم يقض مع صحته كصلوة فاقد الطهورين انتهى واختلفت العبارات ايضا في تفسير الصحيح في
العقود والمعاملات ففي يب الصحيح في العقود ما ترتب اثره المسبب عليه وفي يه وذكرى وشرح المنية
الصحيح في المعاملات ما ترتب اثره عليه قال في المنية اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه
كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح
وفي يه ولو فسرت الصحة في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في
الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي الزبدة صحة العقود والايقاعات ما ترتب عليه اثر شرعي وفي

عرفية مطلقة كما تعرف شرح المختصر اما الصحة في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى
واعلم ان البطلان في العبادات والمعاملات يقابل صحيحها باي معنى فسر كما صرح به في يه
ويب ودى وشرحه والمنية وغيرها كما في يه فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة
وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي الغرض المطلوب منه انتهى و
اشار اليه ما ذكروه ايضا في الاحكام والخ وشرحه وهل البطلان والفساد مترادفان او لا صرح
بالاول في يب ودى وشرحه والزبدة والاحكام والمختصر وشرحه وفي يه والمنية يرادف الباطل
الفاسد في الخ انتهى وحكى في يب ويه والمنية والمختصر وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا
انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من جهة انه
بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه
كبيع الحصى وحكى هذا في الاحكام عن ابي حنيفة قال في يه وغيره هذا تخالف لا حاجة اليه ثم قال
كما في شرح المختصر لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة و
الفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا يظهر من بعض الاصوليين الاول وصرح بالثاني
في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال لا اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام
الوضع فانكر المصنف ذلك لان الامر بعد ورود امر الشرع فيكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما
فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشرع بل يعرف
بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا
حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو جيد ومنها الاداء
والاعادة والقضاء وقد تضمن جملة من الكتب لبيانها ففي يب والمنية الواجب ان فعل في وقته
المعين للاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته
لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وفي دى الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل
ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء فعل الفائت في غير وقته المحدودة وفي يه اعلم ان
العبادة قد توصف بالقضاء والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت في وقته فخرج
الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان

فعلها

فعلها سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة
ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذا لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت
ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذا لم يلحظ في الاداء الاولية فح يبقى التناسب بين الاعادة
وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزبدة الواجب ان فعل في وقته المحدد
اولا فاداء وثانيا لتدارك بعض فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم
وكذا المستحب وفي المختصر وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل
بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم
يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض وعقلا كالنائم فالاول الاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لخلل وقيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل
بعده ان يكون قضاء سواء ترك في وقته عمدا او سهوا انتهى وهل يتوقف القضاء على تعلق
وجوب الاداء في الذمة فلا يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء وهو الوقت فلا يجب القضاء
على من ترك الاداء بالاغماء المستوعب للوقت او بالجنون كذا ونحو ذلك وان ورد الامر بقضاء
كل فائت وكره هنا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين لا المعنى اللغوي او لا
يتوقف عليه للدليل بل يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من
اجزاء الوقت فيجب الحكم بلزوم القضاء على تقدير ورود عموم الامر بقضاء الفائت وكون
المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في يب والمنية فقال القضاء انما
يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة
حتى يخرج الوقت او عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه
كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض وفي يه الفعل انما يسمى قضاء اذا انعقد وجوب
الاداء ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني
اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن
المقتضي للسقوط جاء من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال الى الافطار المستمر منه وقد اسقط وجوب
الصوم ويصح منه او من قبله كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضاء

لوجود سبب الوجوب كما يقول بعض من لا تحقيق له من الفقهاء كذلك باعتبار وجوب القضاء فان الواجب
ممتنع الترك فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف يؤمر بما يعصى به لو فعله ثم قال اطلاق
اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني
فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه فرض مبتدأ لكنه
لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي
قضاء والنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير
لكن الله تعالى عفى عنهما فالحقا بالحائض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية
النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب
وجوبه ولم يعمل للمعارض لا استدراك مصلحة ما وجد دفعا للمجاز والاشتراك ومنها
الرخصة والعزيمة وقد اشير اليهما في جملة من الكتب فهي بحسب الغاية قد يكون عزيمة
وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضى للمنع منه او رخصة وهو الجائز معه فيباح الاصل ايضا
رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند الهلاك وفي بيان العزم في
اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي العرف الشرعي عبارة عما
لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير
والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الراي
انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع حكمين في وقت
وقيل ما رخص فيه وهو مع التناقض دائر وبيان التناقض ان الترخص مشتق من الرخصة وهو
غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة
كما تكون بالفعل تكون بالترك كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال
الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات معا فيخرج الاكل
كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا كصوم شوال وصلوة النافلة
لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط
الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف

وقد لا يجب

وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه ثم قال اعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار
وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميتة في المخمصة وفي الغنية اما الرخصة فالمشروع مع قيام المحرم
لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا وفي شرح الرخصة هو
ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله ان دليل
الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه
فهو الرخصة والا فالعزيمة فتخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه او خصص من دليل
الواجب الموسع
محرم ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر ومندوبا كالقصر في السفر ومباحا
كالفطر في السفر منها منهاج لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يتمكن
من الاتيان به بجميعه في ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات في مقدار ركعة ويجوز
مساواة الفعل للوقت كصوم يوم معين وهو المسمى بالمضيق كما صرح به في النهاية والمنية وغاية
المأمول ويمكن زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به في اخرى من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى
بالموسع اما الحكم الاول فقد صرح به في الذريعة والغنية والمعارج والتهذيب والذكرى والمنتهى
والتحرير والمنية وشرح المبادي والزبدة وغاية المأمول وبه صرح ايضا جدي الصالح في شرح
الزبدة ولهم وجهان احدهما ظهور اتفاق المحققين بل لم اجد مخالفا صريحا نعم قال وهو
جائز عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا عبرة بقولهم وثانيهما ما تمسك
به في الذريعة والغنية والمنتهى والتحرير والمنية وغاية المأمول وغيرهما من انه لو جاز لجاز
التكليف بما لا يطاق والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واما الملازمة ففي غاية الظهور لا يقال
لو لم يكن ذلك مما لا يطاق لما وجب على الحائض اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة والطهارة
الاتيان بالصلوة بتمامها وكذا الصبي اذا بلغ وقد بقي من الوقت المقدار المذكور والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تمام الصلوة لا يسع الوقت المفروض لانا نقول هذا
يتم لو كان المراد وجوب الاتيان بجميع اجزاء الصلوة في ذلك الوقت بحيث لو اتى بشيء
منها في خارجه لم يكن ممتثلا وكان عاصيا فبطلان التالي مم بل هو باطل قطعا لان الرواية
المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك دليل على وجوب الاتيان بتمام الصلوة

في ذلك الوقت فلا يمكن منع الثاني لانا نقول غاية الروايات بعد تسليم سندها الظهور وهو لا ينافي
القاطع الذي بيناه وان اريد وجوب التلبس بالصلوة وكون ادراك ذلك الوقت سببا
لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الخلاف في ذلك ممنوع فهذا اشار الى ما ذكرناه في جملة من الكتب
ولا فرق فيما ذكرناه في جملة من الكتب ولا فرق فيما ذكرناه بين الواجب والمندوب كما صرح به
في المنية فان عدم جواز التكليف بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثاني فقد صرح به في الذريعة
والعدة والمعارج والغنية والمنتهى والتهذيب والمبادي وشرحه وفي المنتهى هو متفق عليه بين اهل
العلم وفي العدة لا احد قال به وفي المنية هو متفق على جوازه وفي النهاية وشرح الزبدة لجدي الصالح
لا نزاع في وقوعه ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب ايضا وقد صرح به في المنية ايضا
واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للذريعة والعدة
والغنية والمعارج والنهاية والمنتهى والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والمعالم وشرح الزبدة
لجدي الصالح قده والمختصر وشرحه والمعراج وفي المعارج الاكثرون على جوازه وفي النهاية ذهب
اليه محمد بن شجاع البلخي من اصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى
وابي الحسين البصري وفي المعالم صار اليه اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين من العامة وفي شرح الزبدة لجدي الصالح هو الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا
وفي غاية المأمول هو الحق وعليه الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء
وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما وفي المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثاني
انه غير جائز وهو المحكي في النهاية عن جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية وابي الحسن الكرخي من
المبادي وذهب اليه من لا تحقيق له وفي المعالم انكره ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره
العلامة انتهى لنا قولين على امكان ذلك ووقوعه وجوه منها ما تمسك به في المنية فقال
اما الامكان فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب في هذا النهار
اما في اوله او وسطه او اخره وفي اي وقت من هذه الاوقات الثلاثة اذا خطته امتثلت امري
ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا ولا يمكن ان يقال ان في هذه الصورة لم يوجب شيئا ولا انه
اوجب الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع وقد اشار الى هذه الحجة

في

في [illegible] ايضا ومنها ما تمسك به في الزبدة فقال يمكن عقلا تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان
يكون الفعل في اوله وآخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى الواجب طاعة بعد خروج
الوقت وداعيا الى طاعة مندوبة قبلها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى
طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كان
مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها الى ما بعد وقتها لان قضائها يكون
مصلحة دون ما كان الاداء مصلحة فيه فلا يجوز ان يضيقها بتة ثم فعلها في الوقت مع ان
الغرض بايجابها هو المصلحة يحصل بفعلها في آخر الوقت ولا يجوز ان يضيقها بتة ثم فعلها
في آخره مع ان المصلحة لا يحصل اذا اخرت عنه ولا ان يخص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك
الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت في التيسير الى
ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه ومنها ما ذكره جدي
البهبهاني في حاشية المعالم فقال جواز الشيء يعرف بتحقق امثاله الى الاطفال بالبديهة خصوصا
وجه للتعرض للاشكال لاثبات الواجبية وتصحيح النصح وغيره فان ظرف الواجب ربما يكون
ظرف مكان كالوقوف بعرفة او المشعر ونحوه وربما يكون ظرف زمان كالواجب للوقت
والظرفان ربما يكونان موسعين بان زيد من قدر المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظرف
الزماني وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبيله فالظرف اذا كان ازيد من المظروف
لا جرم يلزم خلو بعض من الظرف وقبيل وربما كان اكثره خاليا عنه بل ربما لا يكون للمشغول
بالمظروف الا الاناء دار من الظرف كالامثلة المذكورة فاي فساد في الخلو المذكور واي اشكال
فيه لانه ليس الا عدم المظروف في جزء من ظرفه الموسع فانه يصدق ترك الواجب في جزء من
ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الموقتين ونحوهما من دون تفاوت اصلا كما هو
بديهي غير خفي نعم لو ترك الواجب في مجموع الظرف يكون على الترك عقاب لانه ترك
الواجب لا انه تركه في ظرفه على القول الاخر من ان القضاء بفرض جديد مستانفة غير تابع للاداء
فتأمل جيدا ومنها ان الواجب المخير ممكن الوقوع فيلزم ان يكون الموسع كذلك اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والمنتهى وغيره

ويب بديع وشرحه والمنية والمعالم وغاية المأمول فقال او التحقيق رجوع هذا الواجب
الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل
تخصيص احدها موكولا الى اختياره كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان الآتي باحدى
خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ومنها ما تمسك به في
جملة من الكتب ففي العدة الذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول
الامر له باداء العبادة فيه وليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الآخر فينبغي ان
يكون معتبرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم في آخر الوقت فانكم جعلتموه
مضيقا لان عند ذلك لا بد من فوت آخر الوقت لا انه لم يفعل ذلك للاداء من تفويت العبادة وليس
كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس لاحد ان يقول ان هذا
ينتقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المأمور به عقيبه و
ذلك انما قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناه على الفور وحملها اعم القولنا
على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت
وذكر اوله وآخره فقلنا التخيير بينهما وفي المعارج ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون
في كله والا لكان في بعضه وهو ترجيح من غير مرجح او لا في شيء وهو باطل بالاجماع وفي المبادي
هو ثابت بقوله تعالى اقم الصلوة الآية وتخصيص آخر الوقت بالوجوب او اوله كما يقوله من
لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفي المنتهى لان الامر تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد
منه وفي النهاية الامر يتناول الوقت من اوله الى آخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او آخره اذ لو دل
على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان غير موضوع النزاع واذا لم يكن في الامر تخصيص فكان
كل جزء متناولا له وحينئذ يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء
ذلك الوقت ادلة المطلقة وفي المنية واما الوقوع فلقوله تعالى اقم الصلوة الآية ومن المعلوم
ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت وكذا الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات
وفي النهاية لاطلاق الامر من غير تقييد وفي المعالم وغاية المأمول وشرح الزبدة للمحدي

الصالح

الصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على
الجزء الاول من الوقت والآخر على الآخر فان ذلك باطل اجماعا ولا التكرار في اجزائه بان يأتي بالفعل
في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء من
اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء
الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول والآخر تحكما باطلا ونفي القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وفي المختصر وشرحه لنا ان الامر قيد بجميع الوقت
فالتخيير والتعيين تحكم واشار اليه في المعارج ومنها ما تمسك به في النهاية فقال كل جزء من اجزاء
الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجبة
وكان نائبا عنه في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا
لمصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون
الصلوة حراما لانها قد فوتت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب فيلزم
وجوب فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الواجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض
وهو باطل بالاجماع وقد اشار الى هذه الحجة في المنية والاحكام ايضا ومنها ما تمسك به في النهاية فقال
لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته
فيكون عاصيا وكلاهما خلاف الاجماع وللاخير مما سيأتي الاشارة اليه والى جوابه ان شاء الله
وينبغي التنبيه لامور الاول ذهب بعض المانعين من الموسع الى ان الوجوب فيما ورد من
الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكي هذا القول
في النهاية والمنية عن جماعة من الاشاعرة وفي المعارج عن بعض الحنفية وفي شرح المختصر عن
قوم من الشافعية وفي المعالم والاحكام عن قوم وزاد في المعالم فقال هو المنقول من كلام
المفيد على ما ذكره العلامة انتهى ونسب اول الوقت في غاية المراد بالجزء الاول الذي يسع
الفعل ولهم ما ذكره في المعالم فقال احتج من خص الوجوب باول الوقت بان الفضلة في
الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا ومن ثم صرح

الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فبما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبوجوه منها ما ذكره في النهاية والتهذيب والمعالم والزبدة وغاية المأمول والمنتهى وشرح من انه لو كان الوجوب مختصا باول الوقت كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره عنه عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية من انه لو اختص الوجوب باول الوقت لانتفت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في الذريعة فقال ولانه لا خلاف في ان مصلي الظهر في وسط الوقت او آخره لا يسمى قاضيا ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في اول الوقت بحيث لا يزيد احدهما على الاخر شيء ولا ينقص كان مستلزما للتكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ولئن تنزلنا فلا اقل من التكليف بالحرج وهو ايضا منفي فتم لا يبقى تعارض الوجوه المذكورة الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله وآخره عفوه لانا نقول هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما ذكر من وجوه شتى **الثاني** ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة يختص بآخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنية عن جماعة منهم ولهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان واجبا في الاول لعصوا بتأخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واجاب عن هذا الوجه في المعالم فقال بعد الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الشارع اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب وكان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض

اليه

اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المختلفة الحقائق وههنا من غير الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتماثلة باعتبار تشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق اذ التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في المنتهى والتهذيب و[illegible] وشرح المنية والاحكام والمعراج وفي المعارج جواب اخر نقول بترك اول البدل وهو العزم عند قوم ومن آخره هو فعل بعينه لما ذكره وتذكره محققا الكفاية وفي الذريعة والعدة في مقام الجواب عن الوجه المذكور والذي يذكره غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يؤخر الصلوة عن اول الوقت الا ببدل هو العزم فلم يتم وزاد في العدة فقال فان قالوا العزم ليس عليه دليل كرر عليهم الكلام الاول هو انه اذا ثبت دلالة الامر الوقت الثاني كتنا وله الوقت الاول فلا بد من ان لم يفعل في الاول من عزم والا اخرج من كونه واجبا الا ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا لو جاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا ينقض كونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كلما لا يأثم بتأخير الصلوة عنه لا يكون واجبا فيه قياسا على قبل الزوال ثم اجابا عنه فقالا لا نسلم ان الواجب فيما اقتضى لا اثم عن تأخيره ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب المضيق والموسع يخالفه والفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتأخيرها من غير بدل يفعله وبعد الزوال اذا اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها ومتى ترك الامرين اثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلث واجب وهو لا يأثم بتأخير ذلك والعدول عنه وينتقض ايضا على اصولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت قدر ما يفعل تلك الصلوة اثم بتأخيرها عنه ان لم يكن واجبا في تلك الحال لان عندهم ان الوجوب يتعين اذا بقي من الوقت وقت يختص به ومنها ما ذكره في الذريعة فقال وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان

كما للمكلف ان يتركه بغير عذر وليس بواجب كالنفل ثم اجاب عنه فقال ان الكلام في هذا الوجه
هو الكلام على ما تقدم لان النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تأخيرها
من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلث انه يجوز تركه من غير عذر
وهو واجب بلا خلاف ودفع الوديعة باليد اليمنى يجوز تركه بلا عذر بان يدفعها باليسرى
ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية وقالا انه قد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت
بان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يمكنه ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر
الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كالمسافر بعد خروج الوقت ثم اجاب
عنه فقال انما كان كذلك لا لان الوجوب في آخر الوقت متعين على اوله وان اشبه كان في تعلق الوجوب
لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول فلهذا اعتبر في الحائض والمسافر آخر
الوقت دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء الا ترى
ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق
في الوقت تغير لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم اكمال الصلوة تامة اذا ادرك اوله
وفيها قصرا اذا سافر قبل خروج الوقت اداؤها مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغيرت
من اقامته الى سفر كما تغير حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي تلزمه
وكذا لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا مرض قبل
آخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او مومئا بحسب ما يمكنه فتغيرت صفة العبادة
بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقضي الصلوة حتى سافر بعد خروج الوقت لانه
بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي يجب عليه ان يقضي ما فاته على الصفة التي وجبت
عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من وقت لانه مؤد للصلوة في وقتها
فوجب عليه القصر لانتقاله في صفته من اقامته الى سفر ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا
وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان ما بعد الزوال من الاوقات
مدة يمكن فيها امتثال المأمور به فيجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة
الحول لما كان يمكن فيها امتثال المأمور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب

ثم

ثم اجابا عنه وقالا الفصل بين الصلوة والزكوة ان مدة الحول المتقدمة لم تضرب في الشريعة لوجوب
اداء الزكوة من بعد الزوال مضروب لوجوب الظهر وقد دللنا على ذلك وتعجيل المؤدى من الزكوة
قبل الحول لما كان جائزا غير واجب يتميز من المؤدى بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد
بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا يتميز من المؤداة في آخره بشيء من الاحكام وبعد فانا لا
نقول ان الصلوة من اول الوقت الى آخره مداخل جوازها لوجوبها بل نقول انها واجبة من اول
الوقت الى آخره من غير ان نكونه جائزة لان ذلك يوهم انها نفل اللهم الا ان يراد انه جائز
تركها والعدول عنها فان اريد ذلك لم يجز ان يقع فيها نفسها انها جائزة بل نقول العدول
عنها الى بدلها منها جائز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب وقالا ايضا
ان ذلك قياس وهو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها العلم فلا يجوز
ان يعتمد فيها على طرق الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه
احدها ما ذكره في يب والمعالم والزبدة وغاية المراد والمختصر وشرحه فقالوا لو كان وقت
الوجوب آخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال الحلي
الصالح في شرح الزبدة لا يقال انهم يجعلون قبل الاخر وقت نفلها فلا يلزم البطلان كما
في غسل الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جواز تلك في بعض لمانعته في حال الاضطرار
ولا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان المقتضي بالاخر لا يسلم البطلان فتأمل انتهى
وثانيها ما تمسك به في يه والذريعة والعدة والغنية والمنية والاحكام من انه لو اختص
الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت وفي وسطه نفلا كما عن بعض ارباب
هذا القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل قال في
الذريعة والعدة لان النية المطابقة لصفة الصلوة اولى من ان يجزي ومعها الصلوة مع النية
المخالفة انتهى والثاني باطل اتفاقا كما في بعض الكتب وبلا شبهة كما في ... وثالثها ما تمسك
به في الذريعة والغنية فقالا مما يدل ايضا على بطلان ما ذهب اليه ما قلناه اشياء منها
انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة مخالفة للنية في النفل منها واجمعوا على ان شرط
النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة

واقعة على وجه واحد ورابعها ما تمسك به في الذريعة ايضاً فقال لحصهنا ان قولنا صلوة الظهر
مثلاً يقتضي كونها واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب وزيادة عليه فمن خالف في الظهر
فقد ترك الاجماع وبهذا الوجه ايضاً يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهر قد بينا انه
يقتضي الوجوب في الحال ويمنع من كونها مراعاة وخامسها ما تمسك به في الذريعة ايضاً فقال
ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاداء حال الاقامة من شروط الصلوة الواجبة واذا استعملوا في
صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال ولولا ذلك لما ثبت بتفصيل انتهى وقد
تمسك بهذه الحجة في بيته ايضاً وسادسها انه اول الوقت لو لم يكن وقتاً للوجوب لجاز في ارتفاع
الاجزاء عمل ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك به في الذريعة ايضاً فقال ومنها انهم
اختلفوا في ان هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في آخره وهذا دليل على انها تكون في
الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل او الفرض لان من المعلوم ان الفرض
والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايضاً رحمه الله في
غاية المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايضاً فقال ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يقع
عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده من شأن المؤثر ومن وجوه الافعال ان
يكون مقارناً لها ولا يتأخر عنها فان قيل اليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف
على انها مرتفعة معاذا شرائط نقول له ذلك بل كل فعل يأتي في الوقت وهو واجب ولا يقف
على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم
يتصل فالقضاء واجب واما الوجوب فلا معنى في الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع ويبين
ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في
الوجوب وتاسعها ما تمسك به في العدة فقال ومن قال انه نفل في الاول فقوله يبطل
بما يثبت من اقتضاء الامر الايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى فقد مضى
الكلام فيها وعاشرها ما تمسك به فيه فقال لو اختص الوجوب باخره لزم لها لا
يكون فاعلاً لو تعلمه كما اختاروه وكان يجب تمييز الفعل الطائفة لما عليه الصلوة في نفسها
والثاني يبطل اجماعاً فكذا المقدم ان يكون من صلى يؤدي الصلوة الاولى في وقتها غير مؤد

لفرايض

لفرايض الصلوة ولا فاعلاً بالواجب منها وحادي عشرها ما اشار اليه في غاية المراد فقال
ايضاً نحن نعلم قطعاً ان المصلي في اول الوقت يمتثل لما لكونها اتيا بها في وقتها لا لان الختم
اذن في تقديمها وثاني عشرها ما تمسك به في الاحكام فقال الاجماع السلف على ان من فعل
الصلوة في الوقت ومات في اثنائه ادى فرض الله تعالى والمتيقن ثواب الواجب **الثالث** حكى
عن الكرخي انه قال ان الفعل المؤدي في اول الوقت لا يعلم كونه واجباً ومندوباً بل
يراعى فيه آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجباً و
الا كان نفلاً واشتهرت هذه الحكاية عنه وصرح في جملة من الكتب من القائلين بان
الوجوب بما يتعلق آخر الوقت واعترض في العدة على اصحابه فقال واما اذا قالوا انها موقوفة
فكلام غير محصل لان الوجوه التي يقع عليها الافعال فيكون واجباً او ندباً لا يتأخر عن
حال الحدوث ولا يكون لامور منتظرة فان وقعت الصلوة في الوقت الاول على وجه الندب
فينبغي ان يكون ندباً وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان
ذلك يبطل كونها ندباً انتهى ولعلم انه قال في بيته ونقل عن الكرخي مذاهب ثلاثة احدها ان
عنده ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو على صفة
المكلفين كان ما فعله واجباً وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلاً الثاني حكى عنه ابو عبد الله
البصري ان ادرك المصلي الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطاً للفرض قال ابو
الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة يتعين وجوبها
باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها واختار ما ذهب اليه ابو الحسين **الرابع** قال
في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب مطلقاً والموسع بشرط
الفعل بعده في بقية الموسع واورد عليه في المنية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان
جواز الترك في اول الوقت يتحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر عنه والتحقيق رجوع
هذا الى الواجب المخير **الخامس** لا يختص التوسعة بالواجب بل يتحقق في المندوب ايضاً كما
شبهة **مفتاح** اعلم ان القائلين بالتوسعة بان كل جزء من اجزاء الوقت وقت
لاداء الواجب جميعه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل الماتي به في ملاقاة الجزء الاخير من

في وجوب العزم

الوقت من سائر اجزائه على العزم على الاتيان به على قوليه الاول انه شيء فتعين عليه فلو دخل الوقت الموسع
وهو غير عازم على الاتيان بالواجب فيه ولا مشتغل به كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب
في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية عن الفعل وعن
العزم وهو للتهذيب والغنية والعدة والزبدة وغاية المأمول والمحكي في جملة من الكتب عن
جماعة ففي المنية ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة
المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد بدلها وهو العزم على
الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية وفي المعالم هل يجب البدل وهو العزم على اداء
الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج و
جماعة من المعتزلة وفي غاية المأمول القائلون بان جميع الوقت وقت الواجب الموسع فقد
اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه
في ثاني الحال وهكذا الى ان يتضيق الوقت ويبقى قدر ما يسع الفعل فح يتعين عليه الفعل
والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وانه لم يأت بالفعل
في جزء وجب عليه فيه العزم في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة
وابن البراج واختاره الاستاد المتم وهو الحق انتهى الثاني انه لا يتوقف عليه ولا يجب وهو للمعارج
والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والمعالم وفي المنية ذهب اليه ابو الحسين البصري وفخر الدين
واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المتم وهو الحق وفي الزبدة وكل من [illegible]
انه العزم والمتبوع المحققون على عدم وجوبه بل لانه يجب لانه من احكام الايمان وفي المعالم
الاكثر على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب وفي غاية المأمول هو مذهب
بعض اصحابنا كالمحقق والعلامة واكثر اتباعهما وفي الزبدة وشرحها للجد الصالح ذهب اليه
المحقق والعلامة واتباعهما وزاد في الثاني فقال من المتأخرين ولم ينكر المرتضى في الذريعة
هذا المذهب وهذا يشعر بكونه غير معروف في عصره للقدماء وجوه منها ظهور عبارته في
الذريعة في دعوى الاجماع على ما صار اليه فانه قال في جملة كلام له الذي ذكرناه اولا غير

لازم

لازم لانه لا يجوز ان يؤخر الصلوة من الوقت الاول الا ببدل هو العزم ولم يشتبه الحال فيه وقد قدمنا
ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل الا بدليل ذكرناه انتهى فبعضه ادلة احدها دعوى
الشهرة المحكية في غاية المأمول وثانيهما ما اشار اليه جدي صالح قده بقوله ولم ينكره وفيه نظر
اما اولا فللمنع من دلالة قوله عندنا على دعوى الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص
ما ذكره بالصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يتم بعدم القائل بالفصل ولكن
فيه اشكال لما تقدم فلو صح ما ذكره وبه والمنية والمعالم من مصير المعظم الى القول بعدمه فهو
فهو اولى بالاعتبار مما ذكره في غاية المأمول كما لا يخفى فتأمل ومنها ما اشار اليه فقال احتج الموجب
لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلابد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم
بدلية غيره انتهى وقد تمسك الشيخ بهذه الحجة في مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت
ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول وهو يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم
بدلا منه في الاول الذي اخره وخيره عن كونه واجبا فلابد من ذلك وجباه انتهى وقد تمسك
بذلك ايضا في الزبدة وغاية المأمول فقال لانا لو خلونا تركه عن بدل لحق بالمباح ولا اثم فيخرج
عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب ففي المنية وانفصال ايقاع الصلوة
في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر اجمالا اذا الامر بايقاع الصلوة في الوقت معظم
وفي ايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه وبان يكثر المندوب
في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجه يوجب انفصالها عما ذكرناه وفي المعالم فقال
بعد الاشارة اليه الجواب عنه ان الانفصال ظاهر لانا نمنع ان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق الفعل
فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من
الخصال ولا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول والاوسط
والاخير من الوقت الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع
وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال

وفي شرح الزبدة من جدي المصالح بعد الاشارة الى ما ذكره في الزبدة وقيل ان الواجب عند بعضهم
ما يذم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه
بالموت وهذا القدر كاف في الوجوب ومنها ما تمسك به في الزبدة وغاية المأمول فقال لو
لنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لتساوى حال قبل الوجوب وحاله بعده والتالي باطل
اما الاول فلانه قبل الوقت كان تركه الى غير بدل جائزا فلو كان بعده كذلك كانا متساويين واما
الثاني فظاهر واورد عليه جدي المصالح قدس سره فقال وفيه نظر لان تركه قبل الوقت بدلا من نوعه وان لم
يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له قبل الوقت بدل اصلا فلزوم المساواة على تقدير عدم بدلية
العزم ممنوع وفي غاية المأمول والفرق بينهما بانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده
مخاطب به ومنها ما اشار اليه جدي الصالح قدس سره فقال وربما احتج بعضهم بان المكلف لا يجوز له
ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم
على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب اذ لا يخلو له
الا به ثم اجاب قدس سره عن هذه الحجة فقال وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم على الترك اذ
بينهما واسطة وايضا لا نسلم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا من غير المباشرة
عاصيا انتهى ومنها ما تمسك به في غاية المأمول فقال لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة
ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا على امر سيده و
الاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وهو يحصل اما بالفعل او ببدله وهو العزم عليه فلو
ثبت بمعنى لكان ثالثا وهو باطل انتهى وفيه نظر لانا نمنع من تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم
العزم على ذلك مطلقا ولو مع الالتفات الى امر السيد سلمنا انه معرض عن امر السيد ولكن نمنع من كون
كل اعراض حتى الاعراض المفروض حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكره هو وجوب العزم في الجملة وهو لا
يقتضي كونه باعتبار البدلية فتامل ومنها ما اشار اليه في الزبدة فقال احتج من اثبت البدل هو العزم بان
الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب قبل خروجه بيان الاول انه قد
ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت
الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن الا في واجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل
خروجه

خروج الوقت واذا كانت لطفا في الواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها عن ذلك الوقت الا الى
بدل ولا بدل الا العزم ثم قال والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته في الوقت ان يكون
لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه
واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في مندوب لا يقال يلزم ان يكون تقديم
الصلوة في اول الوقت هنا اولى لانها يكون مصلحة في مندوب يليه وفي واجب وفي اخر الوقت يكون
لطفا في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت
لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت في اخر الوقت كانت
لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما يكون الصلوة في اول
الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوب فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما
اشار اليه في المعالم ايضا فقال الحجة لوجوب العزم بانه يثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اخل باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما تخييرا
ثم قال والجواب انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها
احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها
من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى وللآخرين وجوه منها ما تمسك
به في الزبدة فقال انما قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع
الامور المقصودة منه او لا فان كان الاول فيقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم
لان الامر اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت فهذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه
فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار
والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل الشيء يقوم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه ثم قال
واعترض عليه بتجويز كون البدل انما يقوم مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل
في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي
التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي
الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقامه فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط

التكليف بالكلية وفيه نظر فان الامر يقتضي ايجاب الفعل في احد اجزاء الوقت فهو في كل جزء من
اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين
الفعل ح والحاصل ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدلان عن الفعل فيه اولا ونقول
انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل بحكم ومعنى كونه بدلا انه
مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة في المعارج ايض فقال لا يجب
العزم لانا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لانه قام العزم مقامه وكفى في الاتيان
بمقتضى الامر فلو وجب في الثاني بدله الامر لزم ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى
واجاب عنه هنا في التهذيب والزبدة فعن الاول بانه قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة
ومن حق البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الذي
ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل لان كل واحد من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له
ان ينتقل الى كل واحد منها مع القدرة على الاخرى وبعينه نطلق في عبارة ويجوز ان نقول ليس
له ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل فان قيل من شان
ما قام مقام الشيء ان يسقط فعل وجوب ذلك الشيء كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط
وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام غيره
فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون كذلك فالواجب الرجوع فيه الى الدلالة الا ترى ان
المسح على الخفين عند من اجازه يقوم مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك المسح وجوب
الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه يجب
عليه غسلهما فلم يتقابلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم
فعند منكم ان يكون العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم
فان قيل من شان ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا غير مسلم
ذلك لانا قد ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن رد الوديعة باليمين الى اليسار
ولا عذر ومن الصلوة في مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الكفاية
اورد والنقض كالمبدلية المسقط راسا الجواب انها عن فعله في كل جزء قبل التضيق لا مطلقا انتهى

ومنها

ومنها ما تمسك به في النهاية فقال الامر انما ورد بالفعل ولا دلالة له على العزم ولم يوجد سوى الامر
فانتفى دليل العزم فكان ساقطا الوجوب لانتفاء ما لا دليل عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في
جملة من الكتب ففي المعالم لنا ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل
ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره
فيكون القول به ايض تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين وفي المختصر لنا ان الامر قيد لجميع الوقت
فالتخيير والتعيين تحكم وفي شرحه لنا ان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل
والعزم ولتخصيصه باول الوقت او اخره بل الظاهر نفيهما فيكون القول بهما باطلا انتهى وقال في [illegible]
ولعترض عليه بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها
الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد
دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي
البدل واثباته وما لا يتعرض له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفا للنص واعترض
بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى البدل لان معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع
الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا
امر معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت على تقدير
تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهذا ليس واجبا
في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعف الايراد الاخير واضح ومنها ما تمسك
به في النهاية فقال لو كان العزم بدلا لانه اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تأخير الفعل فيه او لا
والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما الى
بدل او لا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل
فان مبدل العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون بعدد ما يجب فعلها والامر يقتضي الوجوب
في احد اجزاء الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني
لا ان العزم بدل عن الفعل في الاول فاستغنى عن غيره ولكنه بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى
عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان

الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم بدل عن تعين به وهو متعدد بتعدد الزمان وههنا
ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال لو كان العزم بدلا لم يجز تعلمه مع القدرة على المبدل كسائر الابدال
مع مبدلاتها ثم قال واعترض بان المصير الى احد المخيرين منه مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف
الوضوء والتيمم لا يعقل التخيير بينهما في البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقتضي متان ممنوع ثم
على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم تحققت البدلية وههنا ما اشار اليه في نهايته ايضا
فانه قال لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله لزم ثم
قال واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة عن الواجب والتحقيق
ان الغفلة عن العزم صيرت الفعل متعينا فترك ذلك في العصيان مع الغفلة عرضي وههنا ما اشار
اليه في نهايته ايضا فقال العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن
الافعال ثم قال واعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبة تدم وهي من افعال القلب جعلت
بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حال ترك المكلف الاصلي وههنا ما اشار اليه في نهايته ايضا فقال العزم
واجب لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب
ح ثم قال اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فاما ان يعزم او يريد فعلها
قبل وقت وجوبها فممنوع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العبادة وجاز تأخيرها فليس يجب عليه
الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم الكراهة
فكذا الاخر ولمعترض بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم او عدم كراهة لكن
الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز ان يكون الفعل او العزم بدلا في شيء في
وقت دون اخر فلذا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة لاجل انه يجب فعله
قبل الوقت ولا يكون بدلا واما ان اثبت بدلا غير العزم فبطل ما تقدم في العزم وتحقيقه
انه يجب ان لا يجب كان ثم تكليف الصلوة ثم يعلم الله سبحانه انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل
اشد مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان
انما كلفه بمجرد الثواب فقط وههنا ما تمسك به بعض على ما حكاه في غاية المأمول وغيره من
انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا لكونه

المأتي

المأتي به صلوة بخصوصها لا لكونه بدلا عن العزم ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال
بسبب كونه مبدلا انتهى وهذه الحجة استند اليها ايضا العضدي فقال قال القاضي انه يثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى
وجوب احدهما فثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها
احد الامرين منهما انتهى واجاب عنها في غاية المأمول فقال الحجة البدلية انما يكون ملحوظة
فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتدائيا او كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة
التي في مرتبة واحدة وليس هنا كذلك فان الواجب هنا يجب للاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف
اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها تاديا بدلا عنها فالترك في ذلك
الجزء سبب لوجوب العزم والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب الاصلي تاركا هو الا لتحصيل الظن
بوقوع الواجب كفاية اذا تركه المكلف ولم يأت به فانه اذا لم يأت بالكفائي يجب عليه تحصيل
الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة
فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا تركها ولم يأت بها في شيء
من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال اوجبت
عليك الصلوة على الميت كفاية فاذا تركتها ولم تأت بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل
الظن بوقوعها غاية الامر انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فينبغي المناقشة معنا
في اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة في ذلك والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة
في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان يأتي بالعزم على الفعل في كل جزء ترك الصلوة
الفعل فيه الى وقت يتضيق ومع تضيقه الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم
بدل حقيقة كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من عدم ظهور البدلية حال الامتثال بالصلوة انما
يتم لو ادعينا البدلية حقيقة كالخصال وليس كذلك على انا نقول القطع بالامتثال لا من
جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة
البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكره الفاضل البهائي رحمه الله في حاشيته وههنا ما افتى به
في غاية المأمول فقال وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم

على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه
بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا قبل الوقت ومع انتفائه وجب المتعلق حتى انه لو جوز
ترك واجب بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضدي في شرح المختصر
فقال وايضا لا اثم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال
الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره من احكام الايمان
يثبت مع ثبوته سواء دخل الوقت او لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم
وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى واجاب عنها في غاية المامول فقال الجواب ان كونه حكما
من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا خاصا اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل
الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون وقت اخر
انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل البهائي وجدي الصالح ايضا وزاد الاخير فقال
غايته ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا للواجب الاخر وهو جايز بل واقع كما ذكرنا من الصلوة
في الاربع بدل الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعهود من المسلمين عدم الالتفات الى العزم
المذكور في كل وقت من اوقات الفرايض فلو كان واجبا لاشتهر بل وتواتر فتامل ومنها انه
لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية عوضها بها وهو العزم في كثير من الاجزاء
مرتكب الكبائر مستحقا الحد او التعزير وللتهوم الواردة في ترك الصلوة فتامل والمسئلة لا تخلو
عن اشكال ولكن الاقرب عندي عدم وجوب العزم باعتبار ترك الواجب في الجزو الاول والثاني
ونحوهما لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة واما الدليل العقلي الذي ذكروه واشتهر فلا
يخفى ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به في التهذيب وغيرها فيجب على كل
مؤمن الاتيان به اولا فيه اشكال ربما يظهر من العلامة التلفيق فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب
توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وجيد وان كان الحكم به منكرا في كلامهم انتهى
وعلى تقدير وجوب ذلك لم يكن للبحث عن وجوب العزم باعتبار البدلية فايدة مهمة بل
قد يدعى انه غير معقول فتامل وكيف كان فلا اشكال ولا شبهة في انه اذا لم يات بالواجب في
سعة الوقت يتعين عليه الاتيان به في اخره فيتضيق وقت الوجوب ولا يكفي العزم وان

قلنا

في ان الواجب هل يتضيق
بظن فوات الوقت ام لا

قلنا ببدليته وقد صرح بذلك في المدارك والذخيرة والغنية وبه وردي وشرحه لجدي الصالح اذا ظن
المكلف في الواجبات الموسعة بعدم قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه اذا اخره عن الجزء
الاول او الثاني او الثالث او نحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك
الزمان الذي ظن فوات الواجب فيه وان كان هو قبل حصول الظن المزبور مما يجوز فيه
ترك الواجب اختيارا او لا فلو ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن من الاتيان
بها في الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها في ذلك الوقت وهو الجزء الاول
وكما يتضيق الموسع بحضور اخر الوقت كذا يتضيق بظن الوفاة فيكون الظن هنا من الاسباب
الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير فلو اخر الواجب عن الزمان الذي ظن فوته فيه
وظهر صدق ظنه كان عاصيا بترك ذلك الواجب اولا بل لا يكون الظن معتبرا ولا يثبت به
حكم شرعي ويكون كما لو علم او ظن بعدم الفوت حتى يتضيق بحضور الوقت ولو اخره عن ذلك
الزمان الذي ظن فوته فيه وانتفى صدق ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر
بظن السلامة واتفق فوته فجاة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول في التهذيب والمنية
والزبدة وشرحها لجدي العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض الشارحين للمسائل الاستا
ثنية والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج وهو المعتمد ولهم وجوه منها ظهور الاتفاق عليه
ومنها تضمن جملة من العبارات دعوى الاتفاق عليه ففي شرح جدي الصالح للزبدة ظان
الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه اتفاقا ان مات وغيره وفي غاية المامول الواجب الموسع
سواء وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما او بعضه كصلوة الظهر مثلا والبحث
متعلق بكل منهما اما الثاني فقد مر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له
ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الجزء
ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره
مما كان اخر وقته معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا ظن الموت يجب المبادرة
الى الفعل ويعصي بالترك ان مات وكذا لو حصل له ظن بتعذر حصول الفعل في وقت
فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الوقت وغير ذلك من الاحكام وفي الاحكام اتفق الكل

في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير التأخير عن اول الوقت
فأخره فانه يعصي وان لم يمت وفي المختصر من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفي
شرحه ان من ادرك من وقتنا الفعل وظن الموت في جزء ما منه واخر الفعل مع ظن الموت عصى
اتفاقا انتهى ومنها ما تمسك به السيد الاستاذ قده وقال الواجبات الموسعة الغير
المحدودة بوقت دون وقت كقضاء الفوائت ونحوها لا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل
التوسعة حتى يثبت التضييق ولو لم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت يفرض واللازم
منه جواز تركه في الجميع ويلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكم الواجبات المحدودة
مع ظن الوفاة قبل انتهاء اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية فقال اذا
غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول الوقت ولم يفعله فيه وفات
فعله في وقته اجمع عصى بالتأخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان
به وقد اشار الى هذا في نهاية المأمول فقال بعد ما حكينا عنه سابقا لان الوقت يجب
ظنه فيتضيق عليه والتخيير بالشروع يرجع الى الظن فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت لا
يجوز له تأخيره عنه انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به جدي الصالح في حاشية فقال بعد ما
نقلنا عنه سابقا لصيرورة ما قبل ذلك الجزء وقتا له بحسب ظنه ولانه ترك الواجب
من غير بدل وهو العزم لفعله ثانيا انتهى وفيه نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بينا
قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فتأمل لا يقال يرفع جميع ما ذكر العمومات المانعة من العمل
بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا يصلح للمعارضة من وجوه شتى وينبغي
التنبيه على امور الاول لا فرق فيما ذكر بين الواجبات الموسعة التي وقتها العمر والمحدودة بوقت
خاص كما هو ظاهر اطلاق يه ويب والمنية والزبدة وشرحها لجدي الصالح والاحكام والمختصر
وشرحه والمعراج وصرح به في نهاية المأمول وكذا صرح به السيد الاستاذ قده الثاني
لو اخر عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقد بنى على الاتيان بالواجب في الزمان
الذي ظن فوته فيه فهل يكون عاصيا او لا بل يختص العصيان بصورة عدم ظهور كذب الظن

وفوت

وفوت الواجب يظهر من اطلاق المنية والاحكام والمختصر وشرحه الاول وبه صرح في موضع من
يه وكذا صرح به الفاضل الجواد وجدي الصالح في شرحيهما على الزبدة فقالا لا العصيان
لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فقال ويحتمل العدم
لان بقاءه في ذلك الجزء كاشف عن خطأ ظنه وهو ضعيف انتهى ويظهر من موضع من يه الثاني
ومن الزبدة التوقف والاقرب عندي هو القول الثاني لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا
نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة كوجوب الصلوة الى
اربع جهات عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب من زوجته عند اشتباهها بالاجنبية ونحو
ذلك والمعتمد عندي ان مقدمة الواجب لا يترتب على تركها عقاب كترك الواجبات النفسية
وانما يترتب العقاب بترك نفس الواجب لا بترك مقدمته فتأمل الثالث هل يجب بعد ظهور
خطأ ظنه الاتيان بالواجب او لا بل يسقط عنه المعتمد هو الاول عملا بالاصل واطلاق
الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من القاضي بما يأتي اليه من الاشارة الرابع هل الاتيان
بعد ظهور خطأ الظن قضاء او اداء اختلفوا فيه على قولين احدهما انه قضاء وهو المحكي في
جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للتهذيب ويه والمنية والزبدة والاحكام
وفي يه هو اختيار الغزالي والجمهور وفي المنية هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وفي غاية
المأمول والمختصر وشرحه هو اختيار الجمهور للقول الاول ما اشار اليه في يه والمنية فقال في الاول
قال ابو بكر القاضي يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتأخير
اجماعا وفي الثاني قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعيين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم يعصي با
لتأخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا
ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في يه والاحكام فقالا لا نسلم الاشارة اليه وهم
جميعا فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان حد ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل
بقاء ما كان على ما كان وزاد في يه فقال بل ويمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب
التضييق عليه وانما يحكم بذلك لو استمر الظن فكيف يصح ان ينوي القضاء للفعل في وقته
ثم قال واورد بعض المتأخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع

عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء
وليس بجيد لان العصيان ههنا ليس باعتبار تضييق الوقت بل بترك الواجب وبدله انتهى وفي
المنية بعد الاشارة الى حجة القاضي وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله
وظهور فساده ينقطع عن درجة الاعتبار فيبقى الحال على ما كان عليه قبله انتهى وللفحول كلام في
ما ذكره في غاية المأمول وشرح المختصر من ان الواجب وقع في الوقت المقدر له شرعا اولا فيكون
اداء وفيه نظر والتحقيق ههنا ان يقال ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية يعني ليس مدعاه سوى
اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك عرفا لانهم يشاركون القوم في الاحكام فالنزاع في المسئلة
لفظي وفي الاصطلاحي والامر فيه سهل وقد اشير اليه في غاية المأمول وشرح جدي الصالح
وشرح المختصر وغيره والاستاذ في تبيينه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب
الاصطلاح كما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح جدي الصالح وغاية المأمول وشرح المختصر
ان تسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد
انقضاء ظن المكلف الذي ظن فوت الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا بامر اخر لان القضاء
بفرض جديد فهو باطل اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما ثانيا فلاصالة
بقاء وجوبه كما كان سابقا كما صرح به في الزبدة وشرح جدي الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق
الامر وان كان مراده وجوب نية القضاء فهو باطل ايضا اما اولا فللمنع من وجوب نية الاداء
والقضاء فتامل واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر فقال ولا خلاف مع القاضي في المعنى
الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته
اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتأخير كما اذا اعتقد انقضاء
الوقت قبل الوقت ولم يفعل ثم ظهر خطأ اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء
اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي تبين خطأه فكذا ههنا انتهى واشار الى ما ذكره في غاية المأمول
والمختصر وغيرهما الخامس لو اخر المكلف الاتيان بالواجب الموسع في اول الوقت او ثانيه مثلا
بظن السلامة وبقاء القدرة الى اخر الوقت او الى الوقت الذي يريد ايقاعه فيه فاتفق موته فجأة
فهل هو عاص اولا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح به في النهاية والمنية والزبدة وشرحها الجديد

الصالح

الصالح والفاضل الجواد والمختصر وشرحه وقد اشار الى وجهه فقال من اخر مع ظن السلامة فمات
فجأة فالتحقيق انه لا يعصى لان التأخير جائز له ولا تأثيم بالجائز ثم قال ولا يتوقف جواز التأخير على سلامة
العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمحال انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المأمول
وكذا اشار اليه جدي الصالح فقال لظان السلامة في الوقت كلما ان مات في جزء منه فجأة بغير
عاص فيهما اي فيما بين حداه وفيما وقته العمر لان التأخير جائز له فلا اثم ولا عصيان فان قيل
جواز التأخير يجوز ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط وان كان
مما لا اثر ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التأخير غير واجب لجواز التقديم فالمكلف
به هو القدر المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز ليس بمحال اجيب عنه تارة بان
لا فائدة في جواز التأخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه محال واخرى بان ذلك الشرط يوجب رفع
التوسع وهو خلاف المقدر لان المكلف لا يجوز له التأخير المشروط بالمحال فيتعين عليه التقديم
فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا ثم قال وقد صرح بعض المحققين بان ههنا قائلا بالعصيان
مستدلا بانه لو جاز التأخير ولم يعص اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف
واجيب بان هذا الاستدلال لا يعد مصادما للاجماع السلف على عدم الوجوب الا وكان الحج وقت
بحسب الشرع والتارك في الجميع انما يعصى اذا ترك باختياره والترك في بعضها انما يكون بالموت
الذي لم يكن باختياره والتأخير انه على تقدير عدم الموت لا يعصى فكذا على تقدير الموت لان الموت
لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يختص ما ذكر بالموسع الذي بين شرعا طرفاه او لا بل يعم
ما وقته العمر صرح بالاول في المختصر وشرحه وفيهما من اخر مع ظن السلامة فمات فجأة فالتحقيق
انه لا يعصى بخلاف ما وقته العمر وزاد في الثاني فقال لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق
الوجوب انتهى وصرح بالثاني في الزبدة وشرحها الجديد الصالح والفاضل الجواد وادعى
فيها وفي غاية المأمول ان نص الحاجبي تحكم وهذا القول هو المعتمد عندي لما ذكر
قال السيد الاستاذ في كل الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت ومنها الحج وفاقا وله
تضييق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما
الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجبا والمعلوم ان هذا

القدر بل ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الطرد بغير الواجب في جهته او كان فيه نقصا
قبل اتمامه حكم ظاهري والاقتصار على الواجب الغير المحدود هو المتيقن كما ان حد الواجب المحدود هو
القدر الذي في الشرع فتم مسئلة اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء على طريق التخيير
واقع اجماعا كما ادعاه السيد عميد الدين وغيره واختلفوا فيما هو الواجب على اقوال الاول ان
الواجب مفهوم احدها وهو للعلامة في نهايته ونهج الحق وموضع من تهذيبه والسيد عميد الدين في المنية
والشهيد في قواعده والشيخ البهائي والحاجبي والبيضاوي وحكاه في نهج الحق عن الامامية و
الجمهور ولعل من ادعى ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة وهو المعنى على ما حكاه في
العدة انه ما صار اليه هؤلاء اجماعا وفي العدة ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة
والاشاعرة ونقل القاضي اجماع سلف الامة عليه ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة انتهى
وعلى هذا لا تخيير في اصل الواجب انما التخيير فيما يصدق عليه وهو الافراد كما اعترف به الشهيدان
وغيرهما الثاني ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو للمحقق في المعارج حيث قال الامر
بالاشياء على طريق التخيير يفيد وجوب الكل على البدل واختاره العلامة في موضع آخر
من تهذيبه وحكاه الشيخ عن كثير من المتكلمين وابي علي وابي هاشم واصحابهما وكذا حكاه عن السيد
المرتضى فقال ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب على وجه الوجوب والذي
اذهب اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب على انه يجب على المكلف اختيار احدها ثم قال واذا لم
يفعل الثلثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واحدا منها كان واجبا عليه
دون الثلثة انتهى وفي المعالم وغيره هو المشهور بين اصحابنا وفي المنية عزاه الى اصحابنا وفي غيره
وغيره الى المعتزلة وفي غيرهما الى جمهورهم وحكي عنهم انه لا ثواب ولا عقاب الا على الواحد من غير
تفصيل وحكي عن بعضهم ان الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض كالكفائي وانه لو اتى بجميعها استحق
الثواب على كل منها ولو تركها استحق العقاب كذلك وحكي هذا عن السيد والشيخ وحكي في العدة
عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف الثالث ان
الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى
المكلفين وهو لبعض المعتزلة على ما حكاه العضدي وصرح جماعة منهم العلامة بان هذا القول

ينسبه

۳۶

ينسبه كل من المعتزلة والاشاعرة الى الاخر الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به
وبالاخر والاقرب عندي هو القول الثاني لنا ان المفهوم من قول السيد اكرم زيدا او اطعم عمروا
ان الواجب مفهوم احدهما ولو سئل العبد عما هو الواجب عند العقلاء اي يجيب السيد بان
الواجب واحد منهما لا جميعهما ولا واحد معين والظاهر انه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع ولا يخفى ان
هذا القول والقول الاول مشتركان في الثمرة ولا اختلاف في الثمرة بل ربما يمكن ادعاء اتحادهما
قال المحقق ومعنى كون الكل واجبا انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها فان
كان الخصم يسلم ذلك فهو وفاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب واحدا معينا لما
حسن والا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل
قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل على البدل وهو مذهبنا او البعض وذلك
ينافي التخيير وليست المسئلة كثيرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور الاول اذا اوجب عليه شيئا
او اشياء على وجه التخيير كما في التخيير في تطهير مخرج الغائط بين الماء والاحجار وكما في التخيير في خصال
الكفارة وكما في التخيير في المواطن الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف احد الشيئين
او الاشياء بالاستحباب والافضلية ام لا اختلف فيه اصحابنا على قولين احدهما انه يجوز
تلك وهو لجامع المقاصد والمشارق وشرح المفاتيح لجدي العلامة البهبهاني وغيرها
ولهم ما اشار اليه في جامع المقاصد فقال في بحث الاستنجاء ان قيل الماء احد الواجبين
تخييرا فكيف يكون افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني لان متعلق الوجوبية
الحقيقة ليس عين واحد من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول فتعلق الاستحباب و
الافضلية بواحد منها لا محذور فيه انتهى ثانيهما انه لا يجوز ذلك وهو للمدارك فانه
قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى ما ذكره في جامع المقاصد من التخيير بين الماء والاحجار وحيث ما
لم يتعد الغائط المخرج فالمقطوع به ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار
وجوبا تخييريا فكيف يكون احدهما افضل من الاخر بل قد صرح في مثل ذلك باستحباب
ذلك الفرد الافضل ومنافاة المستحب للواجب واضحة ثم قال بعد ذلك وبعد ما ذكره في
جامع المقاصد ثم قال وفيه نظر فانا لا نريد بالاستحباب هنا المعنى المعروف وهو الراجح الذي

يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري ولما بينه بان احد الفردين الواجبين
اكثر ثوابا من الآخر قلنا لا منازع فيه كما هو ظ انتهى واعترض عليه في جملة من الكتب فقال بعد
الاشارة اليه وانت خبير بان ما ذكره اخيرا من الشق منظور فيه لان كون طبيعة واجبة مثله وكون
خصوص فرد منها مستحبا مما لا خفاء في صحته وما عرض له من الشبهة انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف
يكون مستحبا مندفع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب لما تركه لا الى
بدل لان ما يكون له بدل ليس هو بواجب في الحقيقة بل الواجب احدهما فزيادة هذا القيد في تعريف
الواجب اما بناء على ما هو المتداول بينهم او للتوهم او غفلة عما هو الحق او يكون المراد منه ما هو المراد
بقولهم ما في تعريف الواجب ليدخل الواجبات المشروطة وعلى هذا لا يكون الفرد واجبا بل الواجب
هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما هو ترك الطبيعة فيمكن
استحبابه وهو ظ والاشكال بان الفرد متحد مع الطبيعة فيكون واجبا بوجه ما فكيف يكون
مستحبا فعلى تقدير تسليم الاتصاف بالوجوب بالعرض مدفوع بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع
الوجوب والندب باعتبارين واعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة دون
الفرد اذ على تقدير ان يكون الفرد ايضا واجبا بالاصالة امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين
لكن لما لم يقع مثل هذا في الشرع يعني اجتماع الامر الايجابي والندبي في شيء مخصوص باعتبارين وان
كان صحيحا بحسب العقل ولذلك تعرضنا ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة فتدبر وفي شرح المفاتيح
فيمكن ان يكون الخصوص مستحبا من حيث الخصوص وواجبا من جهة القدر المشترك فوجوبه نفسي
استحبابه اضافي بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه وليس بينهما تفاوت كالوجوب النفسي والاستحباب
للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لاجل صلوة الليل على القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء
فتأمل وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب
المخير وهو من حيث انه متصف بصفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل ولا يقوم مقامه في الكمال غيره
من تلك الافراد واتصاف تلك الافراد الباقية بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب بمعنى
ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب والكمال غاية الامر ان الفرد الكامل متصف بالوجوب
والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير فلا يجوز تركه لا الى بدل

بكونه

يكون متصفا بالوجوب وباعتبار الخصوصية الكمالية لا توجد الا فيه فيجوز تركه لا الى بدل فيكون
ويمكن الجواب ايضا باختيار الشق الثاني وانه كالتعبير خروج عن المعنى المصطلح الا انه لا محذور فيه فقد
صرح به جملة من اجلة الاصحاب منهم جده في روض الجنان انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول
الثاني قال في الاحكام يجوز ان يكون المحرم احد الامرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا امتناع
من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمرا وقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك
الجميع ولا واحدا بعينه فهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاهما
ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه ولم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ومنع
الخصم في الاعتراض ومنعنا في الجواب فكما سبق في الواجب المخير ولا يخفى وجهه لكن ربما تشبث الخصوم
بقولهم ان حرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير بدليل قوله تبارك وتعالى ولا تطع منهم
آثما او كفورا فان المراد انما هو النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما جوابه ان يقال مقتضى الآية
انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع في التحريم هنا انما كان مستفادا من دليل آخر ويجب ان
يكون كذلك جمعا بين الآية وما ذكرناه من الدليل ويظهر من المختصر وشرحه المصير الى ما صار اليه ففي
الاول يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهو كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحد مبهم
من اشياء معينة ويكون معناه ان له تركها او ما شاء جمعا وبدلا وليس له ان يجمع بينها خلافا للمعتزلة
وهي كمسألة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا انتهى ويظهر من التمهيد تعين اختيار ما
حكوه عن المعتزلة فانه قال النهي عن الامر تخييرا بين امور ويتعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم احدها
ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب عليه عين احدها كما لا يجوز له الاخلال بجميعها
وهل يجيء النهي تخييرا منع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم
جميع الافراد لانه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك فتحرم النهي لا يقال ينتقض بالاختين
والام والبنت فانه نهي عن التزويج بايهما شاء فمقول التحريم هنا ليس على التخيير لانه انما تعلق بالمجموع
هيئة لا بالمشترك بين الافراد فلما كان المطلوب اعدام هيئة المجموع في الوجود وعدم الهيئة
يتحقق بعدم جزء من اجزائها اي جزء كان فاي اخت تركها خرج عن عهدة النهي عن المجموع لا لانه
نهي عن القدر المشترك بل لان الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع ويخرج عن

العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال الكفارة لما وجب المقدار المشترك حرم ترك
الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد نهي على
هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك ومن المحال العقلي ان يفعل
فرد من نوع او جزئي من كلي مشترك ثم لا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال الجزئي على الكلي
بالضرورة وفاعل الاخص فاعل الاعم فلا يخرج عن العهدة في الكل الا بترك كل فرد انتهى وفيه
نظر فان الماهية المطلقة والنكرة اللتين تعلق بهما النهي او النفي لا يقتضيان العموم وسلب
جميع الافراد عقلا كما تقدم اليه الاشارة وعلى هذا لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالماهية الكلية
وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال كما في الامر المتعلق بها وان كان ظاهر لفظ النهي
المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى جميع افرادها اذ الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا
فيما هو الظاهر لغة وعرفا ولا تلازم بينهما قطعا ويمكن ايضا تجويز التخيير في النهي بنحو التخيير في خصال
الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن القول الاول هو الاقرب وان كانت للمسئلة ثمرة
الاشكال الثالث قال التمهيد في عدة يمكن التخيير بين الواجب والندب اذا كان التخيير بين جزء وكل
لا بين ماهيتين متباينتين وذلك كالتخيير الذي هو في قيام الليل بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير
المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والاتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة فزاد في هذا
بين المندوب افضل من الواجب الرابع قال الشهيد ره ايضا قد يقع بين المباحات سوء عاقبة ونحوه
ما لا يخفى فيه كخبر الاسراء وانه صلعم خير بين اللبن والخمر فاختار اللبن فقال له جبرئيل اخترت
الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء العاقبة
يرجع الى اختيار الفاعلين الخامس قال في التمهيد اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على
سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد
يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في سقوط الفرض
به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال
الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول
التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة

وقد

وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او حسنا وبيانا للاقسام ستة واشار المصنف الى ذكر
امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز
الثاني فيها مشروطا بعدم الاول كاكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة
مشروط بفقدان المأكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة
من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث
اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على الوضوء
والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوب من كل منهما
ساتر لها سترا لها الخامس ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة
المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلثة فيها وهي العتق والاطعام والكسوة
مستحب انتهى وقد اشار لما ذكره في يب والمعراج ايضا **مفتاح** اعلم ان من جملة

الواجب الكفائي

الواجبات الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي القواعد الغرض من الكفائي
هو كل مهم ديني يتعلق غرض الشارع بحصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي ذكرى هو كل مهم ديني
يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي يب الواجب على الكفاية هو كل فعل تعلق غرض
الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وفي الايضاح الواجب على الكفاية له اربع تعريفات الاول
ما اذا فعل بعض سقط عن الباقي الثاني ما وجب على الكل مع التعين لا لها فانهم تعلم اجزاء
وهذا التعريف ليس بجيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين
ولم يقصد تعيين عين فاعله الرابع ما وجب لمصلحة ولطف يصلح للمكلفين كافة يفعل اليهم
كان حده في المسالك كل مهم ديني يتعلق غرض الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي
الزبدة الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا وغيرها دونه كفائي
ومعنى ذلك انه اذا قام به من فيه كفاية واغنى عن الباقين ولا يؤدي الى شيء من امور
الدين سقط عن الباقين ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم واستحقوا باسرهم العقاب وفي المعارج
اذا تناول الامر جماعة تناولا على سبيل الجمع ويسمى فرض عين او لا على سبيل الجمع ويسمى
فرض كفاية وفي نهج اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا

وقد يتعلق بتحصيله فقط والاول هو الواجب على الاعيان والامر بيتنا ولهم على سبيل الجمع وهو
قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الاخر كالجمعة والثاني ان لا يكون
كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر بيتنا وللجماعة لا على سبيل
الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين
فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين وفي التنقيح اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل
واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبها على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد لا يتعلق بتحصيله
فقط لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبها على الكفاية وفي الروضة والرياض يجب الجهاد على الكفاية
بمعنى وجوبه على الجميع الى ان يقوم منه من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار
القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا وفي الروضة ايضا ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة
الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان مع سقوطه بقيام من فيه الكفاية فلتلبس به
من يمكنه القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى باكماله فمتى لم يتفق ذلك اثم الجميع في التاخير
عنه سواء قصد المولى غيره ممن علم بمونته من المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع
بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد منهم ويسقط عنه بفعل غيره
وفي شرحه الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم او لا فالاول قد يكون
فعل بعضهم شرطا في فعل البعض الاخر كصلوة الجمعة وقد لا يكون كقوله تعالى اقيموا الصلوة
والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل لا من فاعل معين بل من اي
فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخلو من ان يكون متناولا لجميع المكلفين كالصوم والصلوة
او متناولا للبعض المعين كالتهجد ويسمى فرض عين او متناولا للبعض غير معين كالجهاد ويسمى فرض
كفاية وقيل فرض الكفاية ان يكون على الكل ولكن يسقط بفعل البعض والمختار الاول
قاله اولى وفي شرح المختصر الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض انتهى
ولا اشكال بل ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا وقد صرح بذلك في نهاية
والغنية والوسيلة والسرائر والنافع وشرح المعراج والتبصرة والارشاد وذكره والتحرير وعده
في نهاية الاصول والمبادي وشرحه والدروس والجامع والمنية والتنقيح وكنز العرفان

وجامع

وجامع المقاصد وحاشيته ولكشف الرموز وحاشية الرياض وغيرها ولهم وجهان احدهما الاجماع
محققا ومحكيا في عبائر جماعة ويظهر ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب والفقهاء وقد تضمن جملة من
العبارات دعوى الاجماع على كون الجهاد واجبا كفائيا ففي ظ يدل على كون الجهاد فرضا كفائيا
الاجماع ايضا وفي التنقيح الجهاد فرض كفاية بلا خلاف الا من سعيد بن المسيب ثم قال ويدل
على ذلك الاجماع وقد ذكره وجوب الجهاد على الكفاية عند عامة اهل العلم خلافا لسعيد بن
المسيب وفي كنز العرفان الجهاد من فروض الكفايات ثم شرع وجوبه على الاعيان الا عن سعيد بن
المسيب ثم قال انه واجب على الكفاية للاصل ولاجماع الصحابة وغيرهم ولانقراض المسيب عند اتفاقهم
المسيب وفي الكفاية الجهاد فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن
سعيد بن المسيب وثانيهما الادلة الدالة على كون امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة
في الكتب الفقهية وينبغي التنبيه على امور الاول هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على الجميع و
يسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض من مسقطاته كان طرو الحيض من مسقطات الصلوة
للحائض او يجب على الواحد منهم اي احدهم فيكون كالواجب المخير في الواجب الواحد المبهم فيكون
الفرق انه الابهام فيه في المكلف وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجب
على الجميع ويشتغل ذمتهم به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط و الغنية و
السرائر والوسيلة والمعارج والتحرير وذكره ونهاية الاصول وشرحه والمنية والجامع وذلك
مضنة والزبدة وغاية المامول والرياض والمختصر وشرحه والاحكام وحكاية عن اصحابنا
وفي غاية المامول هو الحق وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على
الجميع بل يختص بواحد منهم غير معين وهو للمعراج والمحكي عن الرازي والبيضاوي وفي بعض المنية
ذهب اليه قوم وفي غاية المامول ذهب اليه الشافعية للعدلية وجوه منها ما ذكره واتفاق
اصحابنا الامامية عليه ومنها ما تمسك به في بعض كتب والمنية والزبدة وغاية المامول والمختصر
وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد مبهم غير معين لما استحق العقاب الجميع وانه يترتب الاثم
عليهم اجمعهم والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكره جمال الصالح من استحالة تاثيم
احد بترك ما لا يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فلدعوى الاجماع والاتفاق في بعض والمنية

والزبدة وغاية المأمول والمنقح على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان القائل بان الوجوب انما
يتعلق بواحد منهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المتعلق هو المفهوم الكلي لا بتعيينه لا بحسب الواقع
ولا بحسب اعتبار المكلفين فهو باطل اذ اشتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف
يمكن تعلقه بنفس الطبيعة والمفهوم الكلي فتأمل وان اراد ان التكليف يتعلق بشخص معين بحسب
الواقع وعند الله عز وجل معين وغير معين عندنا فهو باطل ولا يخفى وجهه على المتأمل وللاخرين
وجوه ايضا منها ما اشار اليه في شرح المختصر فقال قالوا اولا يسقط بفعل البعض فلو وجب على
الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال الجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الوجوب
عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في
طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط
بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في الزبدة وفي المنية وغاية المأمول و
الاحكام ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا فقال قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد منهم
اتفاقا يجوز الامر ببعض مبهم فان الذي يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا
الوجه فقال الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين انتهى
وصرح بالجواب المذكور ايضا في الزبدة وشرحها وغاية المأمول والمنقح واورد عليه جدي
الصالح فقال قالوا ما يقتضي الوجوب على البعض موجود والمانع منه مفقود اما الاول فلان ما
دل على وجوبه بالفعل مع التزام الباقين بعد قيام بعض به يقتضي الوجوب به واما الثاني فلان المانع
منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح مانعا كما في المخيرة والجواب ما اشار اليه بقوله وتأثيم
غير المعين لا يعقل لكونه غير مأخوذ ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف التأثيم بغيره
اي بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه غير معقول والابهام في
المأمور به غير مانع فيعمل بمقتضى الدليل و في المأمور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا
انما يتم لو كان مقتضيه اثم واحد ما اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وقد بينا انه هو المذهب
كما يشعر به دعوى الاجماع عليه كما تقدم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا فقال قالوا ثالثا قال
الله تعالى فلولا نفر الآية وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا

الوجه

الوجه فقال الظاهر مأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء احد الدليل
بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيتأول بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط
للوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في المنية والزبدة وغاية المأمول وشرح جدي
الصالح والمنقح وزاد في الاول فقال ولانا نقول بموجبه فان ايجاب المتفقه على بعض كل فرقة
من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسألة ومنها ما اشار اليه في
المنية فقال احتج المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق
ذما ولا عقابا اذا فعله غيره فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال الجواب ان ما ذكرتموه حد
الواجب المعين اما المخير فلا حد لانه على تقدير فعل الغير فلا يسمى واجبا عليه فلا يستحق ذما
ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه جدي الصالح عن بعض المحققين فقال واورد بعض المحققين بانه
لو كان واجبا على كل واحد لكان اسقاطه عنهم رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ
ولا نسخ اتفاقا ثم قال واجيب بان كليتها الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا
كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم زالت العلة من حيث حصول المقصود وهي
احترام الميت فيسقط الطلب بزوال علته والفائدة في ايجاب الجميع ان المقصود اقرب الى الحصول
وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب للسقوط من باب التجوز فان سبب السقوط انما
هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسبت
السببية اليه انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول وان خلت بموارد القول الثاني فعلى و على المختار
لو اتى الجميع بالواجب يلزم استحقاقهم الثواب وان اختلف كثرة وقلة باعتبار اختلافهم في
مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عمدا استحقوا العقاب والتعزير بلا ريب واذا اتى به بعضهم
على الوجه المحكم شرعا سقط عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض به ولا ريب في ذلك وقد
صرح به في الذريعة والغنية والوسيلة والسرائر والمعارج ونهاية الاصول والتحرير والتذكرة و
وعد وشرحه والمنية والجامع ولك وضه والزبدة وغيرها وبالجملة هو مجمع عليه وهل
يشترط في السقوط عن الباقين بفعل البعض اتيانه بتمام العمل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع
فيه او لا بل يكفي في السقوط مجرد الشروع فيه يظهر الاول من حه وط والغنية والسرائر والوسيلة

والمصابيح وبيت ونهاية الاصول والتهذيب وكره ودى وشرحه والمنتهى والجامع ولك في
الزبدة والرياض والمختصر وشرحه والمعالم وصرح به سيد جدي الصالح في حرقته فقال لا يسقط
من الكل بفعل البعض جميعه لا بالشروع بناء على الاصح لدخوله متعلق الوجوب في عالم الوجود
وهو المقتضي ولذلك سمي به لذلك انتهى وهو المعتمد عندي لاصالة بقاء التكليف واطلاق
الامر وعليه لا يسقط ايضا بل بتيان البعض معظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا
لو شرع طائفة بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كفائيا كما صرح به سيد جدي الصالح في حرقته
قال لا انه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم قال واما بعده فقيل انه نفل لانه لا
يسقط عليه حينئذ الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لاجل ثواب الفرض
يزيد على ثواب النفل فلعل الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف انتهى والذي يقتضيه
التحقيق ان يبقى بعد قيام البعض المقتضي لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم
التكليف بذلك الفعل مطلقا ولو استحبابا فيحتاج في الحكم بوجوبه او استحبابه الى موجب يدل عليه
باحتمه وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به
على جهة التعبد بعد السقوط وبالجملة بحكم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى ما يقتضيه الاصول
فلا فرق في سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون واحدا او متعددا كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل
يشترط في ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين في التكليف الذي يشملهم احتمالا المعتمد هو
الاول فاذا وجب على طائفة واتى به بعض من لم يجب عليه لم يسقط عن الذين وجب عليهم سواء
الخبر على جهة الاستحباب والكراهة او الاباحة وهل يكفي في السقوط بفعل البعض وقوعه
منه ولو فاسدا او يشترط صحته كونه صحيحا المعتمد هو الثاني وهل يشترط العلم بصحته بحسب
الواقع او لا المعتمد هو الثاني لتعذر العلم بالصحة غالبا وللسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم
الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم حرج عظيم ذلك الحرج اما مطلقا او في كثير من الصور وعلى الثاني هل
يشترط الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفي عدم العلم بالفساد مطلقا ولو
ظن احتمالات والاقرب عندي فساد الاحتمال الاول لما ذكرناه في عدم اعتبار العلم
بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقوى عندي لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة وللزوم

الحرج

الحرج بعدم الاعتبار بالاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف في صورة
اطلاع المكلف على السبب الموجب للتكليف بعد قيام من يظن بفساد فعله به ويلحق باقي الصور
بها بعدم ظهور القائل بالفصل وفيه نظر وللزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال وقوع العمل
بين المسلمين كما لا يخفى وهو فساد بعيد عن عادة الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الفتن على تقسيم
غالبا فيكون منفيا بعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار ونحوه وهذا الدليل يختص ببعض الصور لكن الظاهر عدم القائل
بالفصل مع امكان الحاق الباقي بما ذكر عملا بالاستقراء وللسيرة المستمرة بين الشيعة
من الاكتفاء في تغسيل الاموات ونحوه بافعال اشخاص من يحصل الظن بفسادها غالبا كما لا يخفى و
صرح جدي الصالح بالاكتفاء بفعل العادل لحضورنا او الملتقي وتامل في الاكتفاء بفعل الفاسق
فقال لو فعل العادل لحضورنا فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا
يقبل خبره لو اخبرنا بايقاع فعله الذي لا يعلم الا من قبله لوجوب التثبت عند خبره ومن صحة عمله
في نفسه معتقدة باصالتها من مسلم انتهى وفي غاية المأمول لو صلى عليه واحد مكلف فهل
يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال ينشأ من عدم
قبول خبر الفاسق لو اخبرنا بايقاعها فوجب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها
وهذا هو الاقوى في الحكم وفيه الاشكال ينشأ من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدليل
عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن
الثاني حيث يثبت قيام الغير بالواجب الكفائي المستلزم لاسقاطه عن الباقين بالعلم به او بالمشاهدة
او بالتواتر او بالاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة له او بغير ذلك فالتحقيق هل يثبت قيام
الغير بذلك الموجب لسقوط التكليف عن الباقين بالظن به او لا بل يجب الاقتصار في الحكم
بالثبوت على العلم بقيام الغير به يظهر من الجارح وبيت ونهاية وتمهيد وشرح جدي والمنتهى والزبدة في
وشرحها الجدي والفاضل الجواد وغيرها الاول ولكن لم اجد ينبه عليه لنا وفيه اشكال و
التحقيق ان نقول ان اراد هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط هنا مطلقا فليس كذلك بل
ينبغي التفصيل فنقول ان للمسئلة صورا احدها ان يثبت اصل الوجوب من الاجماع ويحصل
الظن المذكور بعد اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم ظن بان زيدا صلى عليه

وح فمقتضى الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء
من السقوط بالظن مع خلافه للاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن التابعة ان يثبت
الوجوب بالاجماع ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا
صلى على عمرو الميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم وجوب الصلوة على هذا الظان
تمسكا باصالة البراءة السليمة عن المعارض وذلك لتعلق الشك باصل تعلق التكليف ولا
اجماع على ثبوته ح كما ان القائل باعتبار الظن ح يدعي عدم كونه مكلفا الا ان يقال الكل
مجمعون على ثبوت التكليف بمجرد السبب ح لكن القائل باعتبار الظن ح يدعي سقوطه بعد
الاستقرار ويكون هذا عنده كانعتاق العبد اذا دخل في ملكه فانه ينعتق بعد الدخول في
ملكه انا ما اذ لا عتق الا في ملك وفيه نظر لان التنزل يشبه اصل الوجوب بخطاب شامل
للجميع كقوله ص ع في المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله وح الاصل عدم السقوط في
الصورتين اخذا باطلاق ولعما يجب رفع اليد عنه فيما اذا علم بتحقق فعل البعض للاجماع
عليه على القطع لا على غيره فلا دليل وبالجملة مقتضى الاصل في هذا الباب مختلف كما لا يخفى وان اراد
المفتون باعتبار الظن في جميع اقسام الواجب الكفائي مطلقا وفي جميع الصور وان كان مخالفا
للاصل فهو عجيب لان الفتوى عليها في الفقه لا الاصول اللهم الا ان يقال ان مرادهم ان الاصل حجية
الظن هنا مطلقا وانه اصل ثانوي ولا بعد في هذا ولكن هذا لا دليل عليه الا ان يقال لو كان العلم شرطا للزم
الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نم تحقق هذا في جميع الموارد وتحققه في بعضها لا يثبت الكلية
وعدم القائل بالفصل مم وتحقق ظ عبارات القوم ذلك وهو يقتضي الظن به والاصل فيه
الحجية فاذن المصير اليه في غاية القوة وعليه فهل يشترط في الظن ان يكون متاخما الى العلم او
يكفي مطلقه ظاهر عبارة القوم الثاني وهو المعتمد وهل يشترط ظن خاص او يكفي مطلق الظن
ما حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمرأة والشياع وقرائن الاحوال والحدس كفى ظاهر
الاول لان الزبدة وشرحها لجدي الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو
ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا قال الفاضل الجواد والمراد بالظن الشرعي
ما نسبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى وللمتوحدين فيه نظر لشهادة العدلين

الشياع

٣٢

الشياع قال فلو سمع خبر العادل بفعله انتهى ولهم الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن
ولكن يدفعهما العمومات الدالة على نفي الحرج والعسر والسيرة المستمرة في بعض الصور فاذن تم عدم
القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا فلا ريب في احتمال الثاني كما هو ظ اطلاق
المعارج ونهاية وتهذيب وذكرى وشرحه والمعراج وهل يشترط العمل بالظن بتعذر العلم او تعسره
او لا بل يجوز مطلقا ولو تمكن من العلم بسهولة ربما يظهر الاول من جدي الصالح في شرحه ويظهر الثاني من
اطلاق المعارج ونهاية وتهذيب وذكرى وشرحه والزبدة وغاية المأمول وغيرها وهو وان كان محتملا للاول
ولكن لا يبعد المصير الى الرابع قال في نهاية وتهذيب وذكرى وشرحه وغاية المأمول لو ظن كل طائفة
قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع ولكن قال في غاية المأمول بعد ذلك لكن اذا حصل هذا الظن
للجميع ولم يعلم به فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه من غير
نسخ وقد يعتذر بان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت الواقع
لوجوب غسله انتهى والتحقيق ان يقال ان ما ذكروه من السقوط على الجميع في الصورة المفروضة هو المعتمد
على تقدير حجية الظن ما لم يظهر لهم او لبعضهم خطاء الظن واما لو ظهر ذلك فهل يبقى السقوط ح
على حاله بالنسبة الى من ظهر له الخطاء او لا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذي سقط عنه
باعتبار الظن فيه اشكال ولكن التحقيق التفصيل بان يقال ان كان ذلك الواجب موقتا وقد
ظهر خطاء الظن بعد خروج الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظهر خطاء الظن
في الوقت فان كان هناك عموم او اطلاق يرجع اليه وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك
الواجب في جميع الاحوال لكان الاقدم الاتيان به والا فلا عملا بالاستصحاب فتم وبالجملة
ينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل الخامس هل يسقط التكليف بالعمل او
الظن بان الغير يقوم به او لا اختلف عبارات القوم في ذلك ففي المعارج الغرض فيه موقوف
على العلم او غلبة الظن فان ظن جماعة ان غيرهم يقوم به سقط عنهم وان ظنوا ان غيرهم لا يقوم
به وجب عليهم وفي نهاية التكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام غيرهم سقط
عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم قيام غيره وجب على كل واحد
القيام به وان ظن كل قيام غيره سقط عن الجميع لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل

ممكن بل الممكن الظن وفي بعض التكليف عينه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به
سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت عدم الوقوع وجب على كل
طائفة وفي المبادي فان ظن جماعة فعل غيرهم لم يسقط عنهم والا اثموا ولو ظن كل طائفة
قيام غيرهم مقامهم سقط عن الجميع وفي شرحه والتكليف فيه منوط بالظن فان ظن جماعة
فعل غيرهم لم يسقط عنهم ولو ظنت الاخرى فعل الاولى لم يسقط عن الجميع وفي المنية
قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان
غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان
غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوايف وان
كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير
ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على
حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل
عن المكلف به بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ثم والا لما جاز ان يفعل بنية
الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله
قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل فلنا المحصول
الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقوم بان الفعل لا يسقط عن الظان ايضا لان تكليفه
بالفعل معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن
الغالب بقيام الغير به لشيوع استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين
دون غيره كالمستند الى خبر الفاسق او الكافر انتهى وفي الروض في بحث غسل الميت اعتبر العلم
جماعة في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل في المستقبل ممتنع ولا تكليف
به والممكن تحصيل الظن به قال ويشكل بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه
او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعل في المستقبل ممكن بالمشاهدة
ونحوها من الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون

انتهى

انتهى وعندي عدم جواز الاعتماد في السقوط الا بالعلم او الظن بالاتيان به بالمستقبل في غاية
القوة للاصل والعمومات الدالة على ثبوت الواجب والمانع عن العمل بغير العلم وعدم تمام
الاكتفاء بالسقوط بين المتشرعة تواتر الذي وادعي عليه وشيع السيرة كما لا يخفى السادس قال جدي
الصالح في ج بدة فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله سعى في
صيانة الامة كلها عن الاثم وفاعل فرض عين انما سعى في صيانة نفسه خاصة وقال في التمهيد
في عدة الواجب على الكفاية لم يشبه بالندب من حيث سقط عن البعض بفعل الباقين وقد
يسقط بالتعرض لفرض العين لكن لم يمر فيقطعه من يصير عن الجميع كان غيره من الاثار
قد يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاتيان بفرض الكفاية افضل من فرض العين
من حيث انه يسقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الافضلية الى
زيادة الثواب لا الى اسقاط الذم اما المشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة
ومن اتى فيه شبها بالندب حيث لا يستحب عليه كالاستيجار على الجهاد وربما جاز اخذ
الاجرة على فرض العين كالباس الامام واطعام المضطر اذا كان له مال فانه يطعمه باخذ
العوض مفتاح يشترط في المكلف وفي تعلق التكليف بالشخص امور منها ان يكون عاقلا
فلو كان مجنونا تاما لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في بعض الاحكام ففي الاول يشترط
في المكلف العقل فلا يصح تكليف المجنون لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح
كخطاب الدابة ولقوله رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق ويلزم الحيرة بجواز امره ونهيه وتكليفه جميع انواع التكاليف
حيث جوز تكليف ما لا يطاق وفي اتفقوا العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون
عاقلا لان التكليف خطاب والخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة والمجنون فيمتنع
تكليف غير العاقل الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق فان قيل فالمجنون غير
مكلف فكيف وجبت عليه الزكوة والنفقات والضمانات قلنا هذه ليست متعلقة
بفعل المجنون بل بماله او بذمته فان اهل الذمة باستانية المنتهي بها القبول فهم
الخطاب عند البلوغ مخلوق البهيمة والمنزول لا اعتبار وهي بحد الاهانة وليس

في شرايط تعلق التكليف

ذلك من باب التكليف في شيء انتهى ويدل على ذلك ايضا جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر
ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني
اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب ومنها خبر آخر لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال له وعزتي وجلالي
ما خلقت خلقا احسن منك اياك آمر واياك انهى ومنها صحيحة هشام قال ابو عبد الله ع
لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما
خلقت خلقا هو احب الي منك بك آخذ وبك اعطي وعليك اثيب ومنها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال الا وعزتي وجلالي
ما خلقت خلقا احب الي منك لك الثواب وعليك العقاب ومنها ما اشار اليه في الوسائل
فقال وفي بعض احاديثنا رفعه عنهم ع ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر
فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا احسن منك واحب الي منك بك آخذ وبك
اعطي ومنها غير ذلك من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون التكليف بمعنى الوجوب
او التحريم او الاستحباب او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب فهو لا يتعلق به وهل يتعلق
به الرخصة والاباحة اولا المعتمد هو الثاني ووجهه واضح وهل يتعلق به الحكم الوضعي بمعنى
جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا لامر اولا المعتمد هو الاول ووجهه في غاية الوضوح وهل
يلحق بالمجنون السفيه والابله والوسواسي اولا المعتمد هو الثاني لبقاء العقل الموجب للتكليف
فيهما ولو كان المجنون يجن ادوارا صح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان
يكون قادرا على الفعل والترك فلو لم يكن قادرا عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك مما يدل
عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك
من الآيات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هي متواترة واما الاجماع فان الشيعة
الامامية مطبقة على ذلك فلا يقدح في ذلك مخالفة طائفة من العامة واما العقل
فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم

منزه

منزه من التقبيح العقلي وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكره ولهذا اقتصرنا الكلام فيه على
ما ذكره ولا فرق في ذلك بين كون عدم القدرة ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او عرضيا
كما في الزمن بالنسبة الى المشي ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في ذلك بين ان
يكون منشأ سلب القدرة امرا سماويا او نفسه كما فيمن قطع يده باختياره بالنسبة الى
غسل اليدين في الوضوء والغسل فانه لا تكليف برفعهما وان استوجب بما فعله العقاب
لقاعدة الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فيما ذكره كما لا يخفى ومنها ان يكون
بالغا فلو كان صبيا بالغ حد التمييز لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط في الزبدة فقال شرائط التكليف
وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله ص رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ و
لانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفصيل الخطاب كالجماد والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل
الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذلك امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز التكليف بالمحال
لان التكليف كما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله وان كان
مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود
الله تعالى وفهمها تاما على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل
والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل الشرع له ضابطا هو
البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو نوع
تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل يجب على
وليه المكلف بالاخراج عنه او بذمته فانه اهل للذمة من حيث الانسانية المتهيئة بها
لفهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة
للمميز فليس من جهة الشرع بل من جهة الولي وليفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد
اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين
الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا لم يستقل العقل باثبات ذلك كما لا يخفى نعم يستحيل
عقلا تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى فيما اذا كان رضيعا ولكن ذلك يعلم من اشتراط العقل

والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا اخر فالبلوغ شرط شرعي قيل وعليه الادلة الشرعية فقد قيل
وهل البلوغ شرط في جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه او لا بل يختص بالواجب
والحرام ربما يظهر من المدارك الثاني فانه قال استشكل بعض العلماء في ثواب عبادة الصبي شرعية
لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا
الشرط على الاطلاق فان العقل لا يأبى توجيه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما اقتضى توقف
التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في
معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا بالجملة فالخطاب بالاوامر متناول له والفهم الذي
هو شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ما زاد على ذلك طولب بدليله ويتفرع على
ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها
لانها عبارة عن موافقة الامر وانها تمرينية لم يوصف بصحة ولا بفساد انتهى وهو
جيد بحسب الاصل والقاعدة ويعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اولاد
المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثني عشر كتبت لهم الحسنات فاذا
بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ومنها ان يكون فاهما قاطعا عالما بالتكليف وبان من يجب عليه
الطاعة كلفه بشيء بعد ما وجب عليه فعله او حرمه فلو لم يعلم بذلك باعتبار عدم اعلام من يجب
عليه الطاعة اياه بانه اراد منه شيئا او باعتبار عدم قدرته على فهم ما يريده لم يتوجه اليه
التكليف ولم يمكن ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم في النهاية وغيره بل في المنية
اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به وفي شرح العضدي
ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد خالف فيه كل من منع تكليف المحال
وقد خالف فيه بعض من جوز تكليف المحال ولهم وجوه منها ما تمسك به في النهاية والمنية وشرح من
النبوي المرسل رفع القلم عن الثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون
حتى يفيق قال في المنية فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عمن هو احد الثلاثة
وذلك اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه الساهي والمغمى عليه
قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلاثة لكنه يدل على انتفائه

التكليف

التكليف عن الثلاثة لكنه يدل على انتفائه عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار
كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بالمناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له
هذا الحكم ومنها ما اشار اليه في المنية فقال واستدل على ذلك بوجهين سمعي وعقلي قال اما
العقلي فلان فعل المأمور به مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا
عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد
ما حكيناه عنه سابقا ولانه لولا ذلك لساغ الاسناد الا الى الحكام انما لم تحصل على علمه ثم وهو
بط اتفاقا ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال بعد ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع
المأمور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله تعالى انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من
دون العلم بالامر والمأمور به واضح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق
انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة من الكتب ففي النهاية الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم
فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي المبادي وشرحه لان تكليف من لا يعلم الخطاب
حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر لنا لو صح لكان مستدعي حصوله
الطاعة كما تقدم وفي شرحه لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا حصول الفعل منه على
قصد الطاعة والامتثال لما تقدم واستحال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل
امتثالا له للدعوى لزم امتثاله لا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه اتفاقا فيتم له ذلك
نعم كما في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال المثلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فيما يسلم انه يقع منه
ذلك ويكلفه به ولا يكون تكليف محال ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من ان العلم لو لم يكن شرطا
في التكليف لصح تكليف البهايم اذ لا مانع يفقد في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لفقفه في
صورة النزاع مع التكليف وللقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها ما اشار
اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
فالمأمور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل وهو محال وان
لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة لانها الزم معرفة الامر معرفة الامر
فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم ثم اجاب عنه

فقال الجواب ان معرفة الله واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وقد اشار
الى هذا الجواب في شرح بايضا ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر لان قضاء العقل بوجوب
المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبتت بالعقل والشرع معا ثم قال و
الحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله بل بمعرفة وحدانيته ومعرفتنا الامر لا يتوقف على معرفة
الوحدانية ونفس وحدانيته ثم معلومة للمكلف من جهة النصوص على المامور به العلم التصديقي
بها فلم يكن المامور به غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به انتهى واشار الى هذا
الجواب في شرح بايضا فقال وجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او
قريب منه بان يكون نظري القياس لا تعلق الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى واعلم الآية الى غيره
من الآيات وكون وجوب المعرفة عقليا لا ينافيه فحينئذ يعود الاشكال الا انا نقول نمنع
اولا كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه
الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى وفي المعراج قلت هذا خارج
عن محل النزاع فانه مستثنى اذ المنتفي انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو
معرفة الله ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف مشروطا
بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم
ضامنون ما اتلفوه في جميع الاحوال اتفاقا وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك مؤذن
بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من الملازمة فان وجوب الضمان وقيمة المتلف
وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب
الاسباب وللمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشرع بل من جهة
الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشرع انتهى وقد اشار الى هذا الجواب ايضا
في شرح ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح خطاب الغافل
لم يصح منه تعالى خطاب السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير
فاهم للخطاب ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر فيه مبادي

الطرب

الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل بقرينة قوله حتى تعلموا ما تقولون اي حتى يكمل فيكم الفهم و
الفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل
قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظ حتى على التاويل الاول بمعنى
الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في شرح ايضا واجاب بما حكاه
عن بعض في شرح والجواب بالجوابين في الحج وشرحوا الاحكام فقالوا الجواب انه ظاهر مقابل قاطع
فيجب تاويله وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت
ظالم وثانيهما انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا
وحكمة نهيه انه يمنع التثبت كالغضبان ولذا قيل للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم
علما كاملا وليس الغرض انه نفى العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في
التوقف على الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين النفسي والغيري كوجوب
الوضوء على الاصح ولا بين العيني والتخييري والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات
وغيرها وهل يشترط الاستحباب والكراهة بتلك الشروط الاربعة او لا فيه اشكال نعم لا
اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ واما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط
حيث يكون الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة يشترط به او لا المعتمد هو الاول الثاني
لا يشترط في التكليف الذكورة فالانثى يصح تكليفها ومنع فيها بالضرورة من الدين وكذا
لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في العدة والذريعة ففي الاول الامر يتناول الكافر والعبد كما
يتناول المسلم والحر وذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك
العبد وقال قوم شاذ ليسا مخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على تلك
ان المراعى في كون المكلف مخاطبا بالشرعيات يرد الخطاب على وجه يتناوله وان ظاهره يكون
متمكنا من ذلك ثم احتج في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات
له ثم قال والكلام في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذ الكافر داخل تحت الاسم
وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا
يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التي هي اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملكه منه

من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبيد فيدخل في الخطاب اذا تكامل شروطه
في نفسه وكان ظاهر الخطاب يعمه ان يثبت دليله وانما يكون الخطاب بهذه الصفات اذا لم يكن مقيدا
بالحرية ويتعلق بما لا ملك فيه للعبد لان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه
تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه اذ المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب
عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك انتهى وللفقهاء ان يقولوا منع من تعلق التكليف
بالعبيد ان اراد ان الخطاب المتعلق به التكليف ولكم اذا اختص تعتريه بالاحرار لا يجوز الحكم
بشموله للعبيد فهو حق لا شبهة فيه ولكنه بعيد وان اراد ان الاصل عدم تعلق التكليف بالعبيد
وان اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق به فهو فاسد جدا لعدم الدليل
ومجرد مملوكيته لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق
بالمجنون فاظهر فسادا لوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة من الدين الثالث يتفرع
على ما ذكرنا من الشروط امور احدها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعداما ان بلغ الاكراه
حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك الخطيب في تهذيبه وغيره وشرحه والمنية والاحكام
والمعراج وقد حكي في جملة من الكتب جوازه عن القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق وفي شرح
المبادي ان الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء او لا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا على
راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة فانه جائز وفي المنية اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون
مكلفا ام لا فجوزه من جوز تكليف ما لا يطاق جوزه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه
حد الالجاء صح تكليفه به وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع
التكليف به ايجادا واعداما وفي الاحكام اختلفوا في المكره على الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه
تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا واعداما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار
ونسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا واعداما
غير جائز الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا
انتهى وهذا القول ضعيف جدا بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا من عدم الجواز ولهم وجهان
احدهما ما اشير اليه في جملة من الكتب فمن يجب تكليف المكره قبيح لانه غير قادر وفيه:

من المكلف

قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء
صار نسبة ما يصدر عنه كنسبة الحجر في هبوطه اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان الفعل
بالنسبة اليه اما ان يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا
بما لا يطاق فكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا
على ما سلف وفي المنية بعدما نقلنا عنه سابقا لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما
تكليف بما لا يطاق وفي شرح المبادي بعد ذلك ايضا لان المكره عليه يصير واجب الوقوع
وضده ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان
مكرها على فعل او تركه كان ذلك الاكراه اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار او لا يبلغ فان
بلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار لم يكن ما تعلق التكليف به لان الفعل
اما واجب الصدور من المكلف او ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدور واذا لم يكن
مقدورا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما ليس بمقدور ثانيهما ما تمسك به في نهاية
المنية والاحكام من النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قالوا
والمراد هنا رفع المؤاخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فيحمل على اقرب مجازاته وهو عدم المؤاخذة
ورفع المؤاخذة على الشيء يستلزم رفع التكليف به وزاد في المنية وقال ان هذا انما يدل على عدم
التكليف بمعنى نفيه وعدم صحته انتهى واعلم انه قال في نهاية بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما
قيل عليه الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء
الدواعي الى داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب وبدونها يمتنع والا لكان رجحان الفعل على الترك
او بالعكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فما زعمتم في الاكراه آت في غيره بالاتفاق في
حصوله لا بقدرة القادر فهو لم لا انه حصل بالقدرة لكن للقادر ان يرجح من غير مرجح وان عنيت
به شيئا آخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يتجدد امر
كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله وما بعده وان حدث
امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر آخر وداعيه وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا
خلف وبالجملة فالمفهوم من ادلة المجبرة غير لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان

الفعل واجبا لان وجوبه لاحق له لتقييد في القدرة السابقة والاتفاق وان عنى به ما يصدر
لا عن مؤثر فهو تم وان عنى به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاسقاط الترجمة انتهى
وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز التكليف حيث لا يستلزم العسر والحرج
وخصوصيها بالجواز صرح في المبادي وبه والمنية والاحكام والمعراج وقد ادعى في شرح المبادي عليه
الاجماع فانه قال ان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء جاز تكليفه به اجماعا انتهى واحتج عليه في
المنية ببقاء القدرة المصححة له ولا يخفى ان القدرة المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق الاكراه
واما قبله فيجوز تكليفه وان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
ومنها عدم جواز تكليف الغافل بعقد صرح به في يب وبه وذى والاحكام ومنها عدم
جواز تكليف السكران وقد اشار الى ذلك في يه ويب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه ومنها
عدم جواز تكليف المغمى عليه والنائم لا يقال من وجب عليه الصوم اذا صام جاز له النوم في اثناء
الصوم فيتحقق التكليف في حالة النوم لانا نقول ان النائم انما كلف بالصوم قبل النوم
وانما لا يجوز تكليف النائم حين نومه لا مطلقا فتأمل الرابع هل العمومات المتضمنة للتكاليف
نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
لفاقد الشروط المذكورة او بعضها لغة ولكن يخرج منها بالتخصيص العقلي او السمعي او
ليست بشاملة له لغة فهي موضوعة لجامع الشرائط فلا حاجة الى التخصيص احتمالان ولكن
الاحتمال الثاني بالنسبة الى غير شرط البلوغ لا يخلو عن قوة الخامس لا يلزم في الاحكام
الوضعية باعتبار الشروط المتقدمة من حيث هي كما يظهر من الذريعة والعدة والنهاية
ويب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه وغير ذلك بل لا مانع عقلا من ذلك فيصح وقوع الحكم
الوضعي في الشريعة مع فقد الشروط المذكورة واذا اتفق توقف بعض الاحكام الوضعية
عليها او على بعضها فانما هو لدليل او على وجه التعبد **مفتاح** اذا حصل الشك في فساد
عبادة باعتبار الاخلال بامر فيها او باعتبار زيادة فيها كما اذا حصل الشك في فساد
الصلوة مثلا بالاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او بزيادة ونحو ذلك وورد
رواية جامعة لشرائط الحجية متضمنة ومصرحة بلزوم اعادتها بذلك فهل يكون ذلك دليلا

على فسادها فاذن الاصل في الاخبار المتواترة الواردة عن اهل العصمة (ع) المتضمنة للامر
بالاعادة في العبادات الدلالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى اولا بل غايته ذلك
الدلالة على وجوب الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة المفروضة ثانيا من غير
دلالة على فسادها المعتمد هو الاول للوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء ثانيا
بعد الاتيان به سابقا باعتبار وقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق
مجردا عن القرينة كما هو المفروض بل لا يبقى الاعادة لغة ليس عبارة عن الاتيان بالشيء بعد
الاتيان به سابقا فاسدا كان او على وجه فاسد لم لا وما ذكرنا في بيان معناه الحقيقي انما
هو بما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون ومن الظاهر ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني
اللغوية ولا تحمل على الحقائق العرفية الخاصة وحيث وجب الحمل على المعنى اللغوي لم يتم التمسك
بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه على جهة التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول
الاعادة لغة وان كان عبارة عما ذكر ولكنه صار في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرناه كصيرورة
لفظ الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر وذلك لان كل ما دل على ان
اللفظين المذكورين حقيقتان في هذا المعنى الجديد يدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة
شرعية فيما ذكرنا فليس حمله على هذا المعنى في الاخبار من باب حمل اللفظ على العرف الخاص
بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى القاعدة سلمنا عدم ثبوت الحقيقة
الشرعية للفظ المفروض ولزوم حمله على المعنى اللغوي ولكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى
المصطلح عليه بين الاصوليين والظاهر انه اظهر الافراد ومتبادرها عند الاطلاق كتبادر النقد
الرائج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا يقال لعل هذا الظهور حصل بعد
زمان صدور الخطابات الشرعية المتضمنة للامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان
من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين صدور الخطاب المتضمن للامر بالاعادة
وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومعه يلزم
التوقف لانا نقول ههنا الاحتمال اصالة عدم التغيير بل الظاهر ثبوت المذكور في زمن صدور
الخطابات المشار اليها ومع ذلك لو كان الاحتمال المذكور قادحا في الحمل على الفرد الشائع

لما جاز حمله مطلقا على نوع شايع وهو خلاف طريقتهم المستمرة وسجيتهم الظاهرة فتأمل
ومنها ان القطع بل المقطوع به ان كل مقام يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا لفسادها
اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فتأمل ومنها ان الاصحاب قديما وحديثا
تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة وبما دل على نفيها على الصحة وقد استمرت طريقتهم
على ذلك من غير تامل وتشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكر والاجماع حجة ومن تتبع كتب
هذا الشيخ المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب في الشريعة وكذا غيرهم وبالجملة لا اشكال
في دلالة الامر بالاعادة على فساد العبادة وينبغي التنبيه على امرين الاول ان القران ينفي
الاعادة الواردة في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك
لظهور دلالة لفظ التمثيل فيهما في عرف الشرع ولظهور اتفاق الاصحاب على فهمهما منه وعده من
ادلتها ولعدم وجود القائل بالفصل بينه وبينها ولا ينفي الاعادة على الاطلاق لا تجتمع
مع الفساد اذا الفساد هو عدم موافقة الامر فحينئذ يلزم الاعادة وتقييد الملازمة الامر
فيكتفى بالامر بالاعادة بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد مدفوع بالاصل وصيغة
العاية فتأمل الثاني ان القضاء كالامر بالقضاء وتمثيلا كالامر بالاعادة ونفيها بما ذكر على
تقدير ارادة الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين
فالامر بالقضاء يدل على الفساد واما نفيه فلا يدل على الصحة وجميع ما ذكر واضح باب
ادلة الاحكام قال السيد نعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة الاحكام
مقدمة قال الشيخ الاستاد الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل
ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان توقف القصد به كونه موصلا وفهم المراد منه على
امر آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ما يوصل اليه موصل آخر و
الحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى
المطلوب شيئا حمل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقفه على فهم المقدمات العقلية الدالة على
كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه على فن
اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرهما من فنون البلاغة

والعلوم

والعلوم من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايضا على دليل حجيته وانطباقه على
حكم الله تعالى لان مضمون كلام النبي صلى الله عليه وآله مطابق لحكم الله تعالى وان مضمون كلام المعصوم عليه السلام كذلك
والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم عليه السلام وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما
في نفس الايصال الى امر آخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل على المطلوب كان ينقل المجتهد
كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله المجتهد عن غيره لا نفس كلام المجتهد انتهى القول
في الكتاب مسئلة اختلفوا في ان القراءات السبع المشهورة هل هي متواترة او لا على اقوال التمهيد في الكتاب
الاول انها متواترة مطلقا وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلوات الله
عليه وآله الطاهرين وهو للعلامة في المنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام ونهاية الاصول وابن فهد في
الموجز والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية والمحدث
الحر العاملي في الوسائل والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الصافي انه اشتهر بين العلماء والفقهاء
وفي شرح الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع
وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وفي الحدائق عن جماعة من
المتاخرين تواتر السبع وفي شرح المفاتيح للوالد العلامة فيه دعوى مشهورة بين اكثر علمائنا
العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة متواترة
وفي التفسير الكبير للرازي الذي ذهب اليه الاكثرون ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة
كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغيره متواتر ومنها ما هو من
جوهر اللفظ كملك ومالك وهو متواتر وهذا للفاضل البهائي في الزبدة والحاجبي في المختصر
والعضدي في شرحه والثالث انها ليست بمتواترة مطلقا ولو كانت من جوهر اللفظ وهو للشيخ
في التبيان ونجم الائمة في شرح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري
والشيخ يوسف البحراني والسيد صدر الدين وجدي قدس سره ووالدي العلامة قدس سره والمحكي عن
ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري واليه يميل كلام الحر ويشهد للقول
الاول وجوه منها ما تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي جامع المقاصد قد اتفق
على تواتر السبع وفي الروض قد اجمع العلماء على تواتر السبعة وفي المدارك والذخيرة قد نقل جمع

الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع انتهى وقد بينا فيما سبق اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر
الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتدبر وثانيا باحتمال ان يريد بما ذكره الشهيد الثاني
في المقاصد العلية وقال الشيخ البهائي فقال لا ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراءات
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ
فضلا عن غيرهما انتهى وباحتمال ان يريد بتواترها جواز القراءة بالسبع عن الائمة ع وقد اشار الى
هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارات فتدبر وثالثا بالمعارضة
بما ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان
القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد فتدبر ومنها ما روي عن العامة عن النبي ص انه قال
نزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف وكاف فان المراد من الاحرف القراءات وقد بينا فيما تقدم فيه
اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكنه خبر واحد لا يفيد العلم بالمدعى وثانيا بضعف الدلالة
لعدم الدليل على ارادة القراءات من الاحرف وقد اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان ان يجري قوم
لفظه على ظاهره ثم حملوه على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل
ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال وما لاجله المراد سبعة اوجه من القراءات وحمل جماعة من العلماء
الاحرف على المعاني والاحكام التي يتضمنها القرآن دون الالفاظ وانه اختلفوا لغوا لهم فيها
فمنهم قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص ومثل وروي عن ابن مسعود عن النبي ص
انه قال نزل القرآن على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال وروى
ابو قلابة عن النبي ص انه قال نزل القرآن على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل و
قصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل وتاويل لا يعلمه
الا الله عز وجل وفي نهاية ابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف يعني سبع لغات من لغات
العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة
هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه ومنها
ما روي عن الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص
اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع

على

على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف واجيب عنه بضعف السند وقصور
الدلالة ومنها ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة مع القرآن المنزل لوجب ان يتواتر ذلك
ويعلم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بانه يجب ان
يكون ما ليس بقرآن معلوما انه ليس بقرآن لتوفر الدواعي على تمييز القرآن من غيره وهو مستلزم
لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والحاجبي في المختصر والعضدي في
شرحه من ان القراءات السبع لو لم يكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كمالك وملك
واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر
احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل
والا يخرج عن كونه قرآنا وهو خلفه واورد عليه جمال المحققين الخوانساري وقال لا يخفى ان دليل
وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما
بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثر نسخ هذا الكتاب الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان و
استغنوا عن جعل اصل القرآن المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع
التواتر في كثير من ابعاض القرآن الا بهذا الوجه وهو وجوده في هذا الكتاب المتواتر وعلى هذا فالاستدلال
على تواتر القراءات السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ تواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور
لا يعلم الا تواتر احدى القراءات لا بعينها لا خصوص بعضها ولا جميعها فالظاهر انه لا بد في اثبات تواترها
من التفحص والتفتيش في نقلتها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا والذي
ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فهو مما
لا يظهر في هذه الاعصار وللفحول الثاني على تواتر ما هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذي تمسك
به الجماعة المتقدم لاثبات تواتر السبع وعلى عدم تواتر ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين و
الامالة ونحوها ما ذكره بعض من ان القرآن هو الكلام وصفاته للالفاظ اعني الهيئة ليست
كلاما وارد عليه البحراني فقال انه مستلزم اذ لا شك ان القرآن هاهنا عبارة عن اللفظ
وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا
ثبت ان الهيئة لا بد ان تكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها

من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فان قلت نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما
يستلزم نقل احديهما لا بعينها فلا يلزم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات والقرآن
الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها قلت سلمنا ذلك لكن ما ذكره من توفر الدواعي على نقل القرآن
لا يجري في الجواهر المخصوصة ايضا اذ كما ان الاختلاف في بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحية كون
القرآن متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام كذا الاختلاف في بعض الجواهر لا بد ان يكون متواترا
فليتامل انتهى واعترض عليهما المحقق الخوانساري فقال بعد الاشارة اليه لا يخفى ان
ما ذكره من دليل وجوب تواتر القرآن وهو توفر الدواعي على نقله للتحدي به ولكونه اصل
سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي تختلف باختلافها المعنى و
الفصاحة والبلاغة واما ما يكون من قبيل الاداء بالمعنى الذي ذكرنا فلا يدل على وجوب تواتره
اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الفقه واما التحدي والاعجاز فلتعلقهما
لا يوجبان الا نقل اصل الكلام الذي هو من مادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما
الهيئة التي لا مدخل لها في ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة الى تواتره بل يكفي فيهما النحو التي
الى ما هو دأب العرب في كلامهم من المد في مواضعه وكذا في امثالهما ثم قال لا يخفى انه اذا جوز
تغيير بعض الجوهر مما يكون من قبيل التبديل فقد يؤدي خطأ الى تغيير ما يختلف به المعنى والفصاحة
والبلاغة فلا بد من سد تلك الباب بالكلية حذرا من ان ينتهي الى ذلك واما تجويز
النقل في المد واللين وامثالهما فلا يخل بشيء اذ يكفي فيهما الرجوع الى قوانين العرب فيها
فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة
فلنرجع في المد واللين وامثالهما الى قوانين العرب ولا حاجة الى التواتر فيهما انتهى وفي موضع
منه في اي موضع فضرته هو لا وقال بعض الافاضل بعد ما ذكره المحشي بقليل وانت
خبير بان هذا الفرق في محل نظر لان توفر الدواعي ان كان يقتضي النقل بجميع خصوصيات
القرآن متواترا فلا والا فعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر
خصوصيات جوهر اللفظ ايضا فانه ربما لم يتفاوت الحال في اختراع استنباط الاحكام
باختلاف ملك ومالك ودعوى ان اختلاف الجواهر يستلزم اختلاف الاحكام او يحتمل

بالقدر

بالقدري وغيره لا يستلزم ذلك التحكم بل ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات
اكثر من اختلافه باختلاف بعض الجواهر ولهذا حكم الشيخ العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى
وبما قررنا ظهر اندفاع حجته فانه ليس المراد بما يكون من قبيل الهيئة كل ما يكون من الهيئة بالمعنى الاعم
بل ما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل
ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات اه في الفساد لانه على ما قررناه يقولوا
بعدم وجوب التواتر في الحركات والسكنات بل في المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى
باختلافهما انتهى والقول الثالث له وجوه منها خبر الفضيل بن يسار الذي عن جعفر ع قال
قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون نزل القرآن على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه
نزل على حرف واحد من عند واحد ويعضده حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد
نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنها ما ذكره السيد نعمة الله من ان
كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع
واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور
في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع
فكيف يكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس ومنها ما ذكره السيد المذكور
ايضا من ان قراءات السبع من آحاد المخالفين استندوا الى آرائهم وان استندوا بعض قراءاتهم الى النبي ص
فلم يجوز ان ينبغي تواتر قراءاتهم ولا يجوز الاعتماد على استنادهم الى النبي ص احيانا وقال
ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان في القرآن في عصر النبي ص والصحابة ثم اما
العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب والنقط
كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع
وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم
بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة
لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو
ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو

الى هاد ونوه من القواعد المختلفة فالتجديد بمجرد الروميات كل واحد من القراء قبل الى بعد د
القاري الذى بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاريء الثانى انتقلوا عن ذلك
المنع الى جواز قراءات وكذلك فى القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى
خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل فى علماء المسلمين والعالمين
بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددوا معلوما من الصحابة
للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذ اسئلهم كيف خلفتموني
فى الثقلين من بعدى فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم زادوه
عن الحوض ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت انما هو بطريق العامة الذين
هم النقلة لتلك القراءات والروايات لها فى جميع الطبقات وانما تلقاه عنهم غيرهم وثبوت الاحكام
الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره الرازى فى تفسيره الكبير فانه قال
اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه
القراءات اما ان يكون منقولة بالنقل المتواتر او لا يكون فان كان الاول فقد ثبت بالنقل المتواتر
ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على
بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض
مستوجبين للفسق ان يلزمهم الكفر كما ترى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من
القراءة ويحمل الناس عليه ويمنعهم من غيره واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر
بل بطريق الآحاد فح يخرج القرآن عن كونه مفيد الجزم والقطع وذلك باطل بالاجماع ثم قال
ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفى تجويز القراءة بكل واحد
منها وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءة من باب الاحاد لا يقتضى خروج القرآن
بالكلية عن كونه قطعيا ومنها انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوايل السور ما
الحمد متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها فى الصلوة وهو باطل للادلة الدالة
على علمه وقد بينا ها فى المصابيح ومنها ما ذكره العلامة الشيرازى فيما حكى عنه من ان الذى
يستند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فقد لوفيما اختلفوا فيه ثم قال اجيب عنه

اولا

اولا بانا لا نسلم ان المتواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل العبرة بحصول
اليقين وثانيا بان المتواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القادرين لكل واحدة من القراءة
السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم انما استند والكل واحدة الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة
او لكثرة مباشرته بها ثم اشترطوا الرواية عن كل واحد منهم الى شخصين لتفردهما بروايتها انتهى وفى
جميع الوجوه المذكورة نظر وانت خبير بانه لم يظهر دليل قاطع على احد الاقوال فى المسئلة نعم يمكن
استظهار القول الاول بالاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة
والمؤيدة بالمرو عن الحصار المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه ولا يعارضها حجتى
التفضيل وندارة المقصود لانها احاد فان المناقشة فى حديث نزل القرآن على سبعة احرف
جارية فيهما كما لا يخفى ولا يقدح فيها ما ذكره الشيخ نعمة الله والرازى وغيره مما ذكر حجة على القول
الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغى التنبيه على امور الاول قال العلامة الشيرازى فيما
حكى عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها فى العربية وموافقة لفظها
خط المصحف المنسوب الى صاحبها كملك كالذى بالالف وملك بغير الالف المنسوبان فيهما الى
الكسائى والعاصم باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف فى مصحفهم واستقامة وجهه فى العربية
ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصلت ثبت ان القرآن والعربية ينبغى ان
يكون متبعة بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر
الثانى اعلم انه ان قلنا بان القراءات السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع عليه امور منها
جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها ومنها وجوب الاجتناب من كلمتها اصالة اذا
كان محرمة ومنها لزوم الجمع بين القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الآيات عند تعارضها
وهو مستفاد من كلام الفاضلين فى المعتبر والمنتهى والشهيد الثانى فى الروض وسبطه فى المدارك
والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه
امور منها عدم وجوب الاجتناب عن جميع القراءات اصالة اذا كانت محرمة بل يجب من باب
المقدمة على القول بان المنهى عنه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا يجب الاجتناب عن
الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة

ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات والجمع بينها عند التعارض لكن هذا انما يتم اذا
منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا بتواترها فيجوز الاستدلال بكل منها ويجب الجمع بينها كما اذا علم
بناء على ان الاصل في كل ظن الحجية فان منع منه فيخرج الامر ينظر الثالث يجوز القراءة سواء
كانت واجبة كما في الصلوة الواجبة والمندوبة والاستشهاد او مندوبة بايّ قراءة شاء من
القراءات السبع المشهورة مطلقا كما صرح به الشيخ في المبسوط ومجمع البيان والعلامة في
المنتهى والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية
وابن جمهور في المسالك الجامعية والشيخ البهائي في شرح الالفية ومحكي المجلسي في
البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل الجواد فيما حكي وهو واضح على القول بتواترها
واما على القول بعدمه فلوجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا بل المسلمين عليه ومنها دعوى الاجماع
عليه كما في مجمع البيان والمسالك ومحكي البحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الذخيرة الظاهر انه
مما لا خلاف فيه ومنها انه لو لم يجز لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراءات تحصيلا
للبراءة اليقينية فيصلي صلوات لاجل الاختلاف في مالك وملك ونحو ذلك حرج عظيم وعسر شديد
فيكون منفيا ومنها خبر سالم بن ابي سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا
من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ
الناس حتى يقوم القائم الحديث ومنها خبر محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن ع قال
قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها
كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر سفيان بن السمط
قال سألت ابا عبد الله ع عن تنزيل القرآن فقال اقرؤا كما علمتم ولا يعارض الاخبار المذكورة
خبر داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا كنا عند ابي عبد الله ع فقال ان كان ابن مسعود
لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال ثم قال اما نحن فنقرأه على قراءة ابي لانا نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة
تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني في المقاصد العلية والفاضل
البهائي في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يجب اتباع قراءة الواحد
كما لا يجب وقالوا ايضا لو ركب بعضها في بعض جاز ما لم يترتب بعضها على بعض بحسب العربية

فيجب

فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح لفساد
المعنى وهو جيد وزاد الاول فقال بعد نقل ابن الجزري تعرفنا لنسبته عن اكثر القراء جواز ذلك
ايضا واختار ما ذكرنا الرابع اعلم ان القراءات السبع لرجال السبعة منهم عاصم بن ابي
النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال الشارح للشاطبية يروى عنه
رجلان احدهما شعبة المشتهر بابن عياش بن سالم المكني بابي بكر وثانيهما حفص المكني بابي عمرو
وابن سليمان المغيرة الكوفي الاسدي ويظهر منه ومن الشاطبي انه اروج من شعبة باتقانه
وضبطه القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن حبيب الزيات ويروى عنه خلف وخلاد بواسطة سليم
على ما يظهر من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي ويروى عنه حفص
الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم
ويروى عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد من الحرز الاماني
ومنهم عبد الله بن كثير ويروى عنه احمد بن البزي ومحمد الملقب بالقنبل بالواسطة كما يستفاد
من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو المازني ويروى عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد من الحرز الاماني
ومنهم ابن عامر وعبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي ويروى عنه هشام وعبد الله
مع الواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني وقال في المنتهى واحب القراءات الي قراءة عاصم من طريق
ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من
الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف الخامس اختلف الاصحاب في جواز قراءة
ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال العشر على قولين الاول انها يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز
قراءة السبعة وهو للنهاية الاحكام والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد والروض و
المقاصد العلية وادعى في الذكرى انه المشتهر بين المتأخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك
به في نهاية الاحكام والذكرى من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به في جامع المقاصد والروض
والمقاصد العلية من ان الشهيد والعلامة شهدا بتواترها ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر
الواحد وتلك في نظر فقال ان بعض محققي القراء المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال نقلها

في كل طبقة منهم يزيدون عما يعتبر في التواتر واورد عليه في مجمع الفائدة ولاء بان ذلك رجوع
عن اعتبار التواتر لاستشهاده بما لا ينتشر اشتهاراً وكانه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكي
في نهاية الاحكام والذكرى عن بعض الاصحاب وعن شرح المفاتيح لوالد العلامة وربما يستفاد من
الشهيد البهار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في مجمع الفائدة وغيره
من انه يشترط في القراءة العلم بكون ما يقرأه قرآنا وهو هنا مفقود ومحصله ان المقروء
ليس بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والد العلامة دام ظله من ان اشتغال الذمة بالعبادة
يتوقف رفعه على يقين البراءة وهو غير حاصل بالمقروء الثالث انه لا يجوز في الصلاة
ويجوز في غيرها وحكاه ابن جمهور عن بعض واستضعفه الرابع صرح في نهاية الاحكام
والمنتهى والذكرى والتذكرة وجامع المقاصد والمقاصد العلية والروض والمسالك والمدارك
وشرح الالفية للمحقق الثاني والنهاية وشرح المفاتيح لوالد العلامة دام ظله العالي بانه
لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في التحرير والمنتهى والمسالك فقال وان اتصلت روايته وفي
الذخيرة ولا يعمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الآحاد انتهى ولهم على ذلك ما تمسك به في نهاية
الاحكام والمسالك والجامعية من ان الآحاد ليست بقرآن واشار الى هذا السيد الاستاد
ايضا فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الآحاد ويضعف بخروجها عن القرآن لان
من شرطه التواتر عند اهل الخبر انتهى والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد العلية وغيره
ما عدا القراءة العشر المتقدم اليها الاشارة وعد منها في التحرير والمنتهى وجامع المقاصد وغيرها
قراءة ابن مسعود وعد منها في الروض وجامع المقاصد وغيرهما قراءة ابن محيصن والتحقيق عندي ان
يقال ان ما عدا القراءة السبع ان علم كونه قرآنا بتواتر وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز
القراءة وحرمة مسه والاستدلال به وان لم يعلم كونه قرآنا فان قلنا ان ما لا دليل قطعي
على كونه من القرآن ليس بمتواتر والا فان حصل الظن بانه من القرآن فيجوز الاستدلال به
كما في القراءات الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه عادل اخبر عن ذلك لعدم وهو يفيد الظن كما
اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا على تقدير اصالة حجية كل ظن واما ان قيل بان الاصل عدم
حجية الظن الا فيما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص فالحكم بحجية ما ذكر مشكل لعدم

صلح

قيام قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من جهة الاجماع ولا من جهة غيره والحق جواز القراءة
به فيشكل الا ان الظن هنا متعلق بموضوع الحكم الشرعي كالظن بكون ما يقرأه قرآنا فلا يعتبر الا مع قيام
الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لا يقال ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلث
فيجب قبوله كما يجب قبول الاجماع المنقول لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى
تواترها وقد يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول
الظن منه بموضوع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل الفلاني
زيد فتأمل واما حرمة مسه فلو جوح عن وجه واما ان لم يحصل الظن به فلا يجوز الاستدلال
والقراءة به الا مع قيام دليل من الشرع عليه واما حرمة مسه فلو جوح عن وجه ايضا وكيف كان
فالاحوط الاقتصار على القراءات السبع فهل يجب تحصيل العلم بها او لا فيه اشكال من الاصل ومن
ان تكليف عامة الناس به يستلزم حرج عظيم ولا يقصر عن التكليف بالاجتهاد في المسائل
الشرعية بل هو اصعب منه بمراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك فلم يصرح احد بوجوبه
مع مسيس الحاجة اليه بل الظاهر من السيرة خلافه وهذا اقرب وعليه فهل يجب الاجتهاد فيه
وتحصيل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءة او يكتفي بالتقليد فيه اشكال ولعل الاقرب
الاول والمستفاد من السيرة عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة
لا يفهمها عامة المكلفين فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المشتهرة الظن بصحتها
وعلى العدل الواحد وبالجملة ينبغي ان لا يتهاون في امر الدين ولكن لا تكليف بما فيه حرج و
المكلف ابصر بما عليه السابع قال في المقاصد العلية انحصار القراءات في السبع او العشر امر حادث
غير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من الالتباس الثامن
قال السيد الاستاد مد ظله والمعتبر في حجيتها تواتر اصله وقراءة والملوك وفيه نظر التاسع
يجب الجمع بين القراءات كما يجب الجمع بين الآيات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة
والا فهو على اطلاقه ليس بجيد العاشر قال السيد الاستاد فيه ومنسوخ التلاوة حجة
مع القطع به لانه من كلام الله ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد
النسخ وجاز مسه وهو جيد ثم قال والمنقول بالآحاد لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا الفرع

الحادي عشر حيثما يطلق لفظ الكتاب يراد به القرآن العزيز كما اشار اليه السيد الاستاد
فقال اما الكتاب فهو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي
على مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن عزيز
حكيم انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وانه لخطيب الامر والواعظ
الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول صلى الله عليه وآله الثاني عشر قال السيد
الاستاد ايضا وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله
وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقين بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره
وباطنه مختص بهم عليهم السلام وبه المنكر تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه تنزل
الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم عليهم السلام ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم عليهم السلام واما الخبر المشهور
لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير
جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا
الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا
هذا على الرجوع الى القرآن العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم
المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسيره بل اوجبوا عرض غيره عليه
كما ورد الامر به في الاحاديث المتكاثرة والنصوص المتظافرة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة
وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه انتهى و
التحقيق هنا ان يقال ان الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي اصولا وفروعا ينقسم
الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعية
الصلوة واخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا يفيد
شيئا من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا
وان كان الثاني فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا
طائفة شاذة لا يلتفت اليهم وان كان الثالث فلا يكون حجة الا بعد ورود التفسير المعتبر
الثالث في السنة منه قال السيد الاستاد قده والسنة قول من لا يجوز

عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قرآن ولا اعجاز وما يحكي احدهما يسمى خبرا وحديثا
وهو قد يسمى نبويا واماميا والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام انتهى الكلام في
خبر الواحد تنقيح اعلم ان الخبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء رواه قلت
ام كثرت وصرح بهذا جمع كثير كالمحقق في المعتبر والشهيدين في الذكرى والدراية وابن فهد في
المهذب وولد الشهيد في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة والحاجبي في المختصر
وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون
الصدق والمظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا متساويا وربما عرف خبر الواحد بحسب
الاصطلاح بما يفيد الظن فلا يصدق على ما لا يفيد الظن اصطلاحا على هذا وفيه نظر ثم اعلم
ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى والقواعد والمهذب لابن فهد
والوجيزة والمنية وشرح العضدي كما عن الامدي ما زاد نقلته ورواته على ثلثة وفي جمع
الجوامع المستفيض هو الشائع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة انتهى
مفتاح اعلم انه حكي عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل
يفيده والحق خلافهما وفاقا لاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو
افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي النبوة والرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثاني
ما ذكره في المعارج من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافاده كل خبر ومن جملته الاخبار
بان خبر الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد
خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالي واضح الرابع انه لو افاده لكان
اما باعتبار العقل او العادة والثاني بقسميه باطل لانا نجد من العقل ما يبين لزوم افادته
العلم ولا من العادة ما يشهد بافادته العلم بل نحكم بالخلاف لا يقال نرى العقلاء اذا سمعوا
من عادل خبرا بل من غيره يبادرون الى العمل به جازمين بمضمونه لا يختلجهم الريب ولا
يعتريهم الشك في ذلك فليس ذلك الا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك
غير مطرد في جميع الاحيان بل نراهم في تصديق العدول وتخطئتهم فيما يخبرون به من غير تحقيق
فدل ذلك على ان الوجه في جزمهم احيانا حصول القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمام الخبر

ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القراين الزايدة على مفهوم الخبر وسياتي اليه
الاشارة مفتاح ذهب كثير من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والفاضل
البهائي وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي والجويني
والامدي والرازي واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم اليه القراين وحكي
في المعالم عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد العلم مطلقا وان انضم اليه القراين وحكى الحاجبي و
العضدي ذلك عن الاكثر وهو ضعيف بل المعتمد هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم ما
تمسك به في المعالم فقال لنا انا لو اخبرنا ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين
من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتاد من دون موت مثله وكذلك
الملك والاكابر من مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل
هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا نجد لنا في ذلك ريب
ولا يعترينا فيه شك انتهى لا يقال قد يظهر الخطاء وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله
لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق وغيره لانا نقول مجرد ظهور الخطاء احيانا لا يمنع من حصول
العلم فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك مانعا لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلي و
العادي لامكان ظهور الخطاء في كل منهما وذلك مما يحكم البديهة ببطلانه وقد اعترف المحقق
بعدما اشار اليه بما اختاره الاكثر فقال ولا احيل في بعض الاخبار انضمام قراين كثيرة
قوية تبلغ الى حد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقراين
مكابرة خلاف البديهة لا يقال لو حصل العلم منه لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتيب الا باجراء
الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين لانا
نقول نمنع من انتفاء اللازم ونلتزم الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم وقد صرح بهذا
في المعالم ولا يقال لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك
الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جايز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في
الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف

بالقراين

بالقراين المفيدة للقطع اذا حصل فرد واقعة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة كما في المتواتر وقد
صرح بهذا في المعالم ولا يقال لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو
خلاف الاجماع لانا نقول نلتزم بالتخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه
لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وقد صرح بما ذكر في المعالم وعلى
المختار من امكان حصول العلم بانضمام القراين فهل لها حد ولا التحقيق انه لا حد لها كالمتواتر
على التحقيق والمرجع العادة والقراين بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط
انضمام القراين او القراين بشرط انضمام الخبر او هما معا كما عليه بعض المحققين فيه اشكال مفتاح
اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه
والتهذيب والاستبصار كلها قطعية الصدور ومعلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها الى معرفة
حال رواتها وصفة سلسلة سندها بل يجوز الاعتماد عليها وان كان في طريقها وسندها
الكذاب والمقدوح المطعون وزعم منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالحلبي والصدوق وغيرهم
شهد بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار مستدل
لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم وان كانوا من الاجلاء الثقات لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه
لو ثبت عقلا لامتنع فرض الانفكاك والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام
العقلي معناه عدم امكان انفكاك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك الزوجية عن الاربع
والجسم عن الحيز واما بطلان التالي فلانه لا نزاع في انه يجوز وجود اخبار جماعة ثقات مع عدم حصول
العلم لغيرهم بما اخبروا به مع علمهم به واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة لما وقع خلافه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم تحقق احد الامرين منفكا
عن الاخر في الخارج وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة
واما بطلان التالي فلانه قد تكرر حصول القطع بكثير من المطالب لجماعة من الاجلاء والثقات
والاساطين واخبروا بما علموا به ولم يحصل العلم بذلك لغيرهم المطلعين على دينهم وحالهم
ولذا طالبوهم بدليله ولم يسلموا لهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء
واستمرت عليه طريقتهم ولو امر الخصم في دعوى الاستلزام لالزمناهم بالقول بحجية الاجماع

المنقول اذا نقله جماعة من اهل الايمان وبلغوا من الكمال بقولهم اذا كانوا قاطعين بما نقلوا به لا يرتابون
يلتزمون به لانا نقول المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالاتهم خلاف ذلك كيف وقد
شددوا الانكار على من يدعي الاجماع ويثبت الاحكام بتتبع الروايات وما هذا الا تناقض محض
ومصادمة صريحة وبالجملة ان كان مقطع الخبر بسبب حصول القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا
فلا ولا يبعد ان يجوزوا ان يحصل العلم بشيء وان لم يعلم بسببه تفصيله كما قد يحصل القطع بخبر التواتر
وبانتفاء القناعة وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به ولم نعرف مستنده اذ قد حصل
العلم لنا معين علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم بسببه امرا الاستلزام العقلي او العادي
او الافاضة الربانية او الالهام فهو علم عادي يجوز حصر التفتيق عقلا وقد صرح بارادة هذا
المعنى من العلم في هذا المقام جملة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال
اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى باليقيني
وعلوم الانبياء والائمة عليهم السلام من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما تسكن اليه النفس وتقضي العادة بصدقه
وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وغير الثقة اذا علم من
حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال ليس المراد هنا بالعلم الا ما يعلم على ما يحصل به التصديق
والجزم وبراتبه مطلقا فانه ربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب من القطع العادي عند آخرين بحسب
القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل
بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السهلة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلام
بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد وبخبر غير العدل اذا دلت القرائن على
صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى الامكان كما لا ينافي العلم بحياة زيد
الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات
جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه لا يقال على افراده بالتشكيك
وان تخصيصه باليقيني فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لاسيما المتقدم
على الظواهر دون التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا
ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال بعد كلام على ذلك

تعريف

تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني
اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح
بعد ان نعلم اشتراكهما في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي لان
الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى ما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل
يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من الظن
المتاخم له او حقيقة واحدة لا يتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن بصدده انتهى
لانا نقول هذا اقرار من الخصم وكم يتفق مثل هذا في مقام المناظرات والمشاجرات لكن لو بنينا
الامر على التعبد بقول من يدعي العلم بمجرد دعواه لانسد باب الشريعة ولزم افحام الانبياء عليهم السلام
اذ غاية ما يحصل منهم المعجزة والقاء البرهان على الطريق المذكور يجوز للخصم ان يقول اني علمت بانك
ولم اكن عالما بسببه والتحقيق انه يقال ان دعوى العلم اذا تحققت من شخص فلا يسمع منه ولا يعتد
به بل يلاحظ فان كانت العادة تقضي بفسادها فلا تقبل منه ويكذب بل قد يحكم بجنونه وان
جوزت العادة منه فيعتد به ولذا ترى ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط
السقف الصحيح المحكم ويشكون في من يدعي حصول العلم من خبر الكذوب بمجرد اعراض القرائن او من خبر
مجهول الحال كما لا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف المائل
ثم ان العادة لا يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوي العلمية بل عادة اهل المعرفة التي
ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسائلها كالنحوي اذا ادعى العلم في مسألة نحوية استكشف صدق
دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم ولم يطالبوه بالدليل لتمام الحكم يكذب وان تاملوا
في دعواه لم يحكم به ولا يعتبر عدم تكذيب العامي له لعدم انسه ومزاولته لتلك المعرفة فلا
يحصل له العلم بما هو الحق في تلك المسألة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى في مسألة فقهية
واستند الى فتوى فقيه شاذ نادر يكذبه الفقهاء في دعواه لما اذا عرض على العوام فلا يكذبونه
بل قد يحصل لهم الجزم واطمينان النفس بفتواه كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم جازمون
بصحة فتوى المفتي جزما زائدا على جزم المفتي لو كان له جزم ونحوهم العوام الذين يراجعون كتب
الحديث والفتوى فانهم بمجرد التسمية يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما ولا يعتبر اعتقاده

العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول ولا يبادر فيه النقيض ولا تأمل واحتمال ولا يجوز فرض وقوع خلافه ما دام هو على حاله لنا لا يجوز ان يقول رجل هذا معلوم عندي الآن لكن اذا اخبرت بخلافه ثقة بانه ليس كذلك يرتفع لان هذا منه تجويز للخلاف فقد ظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس ليس علماً لانه قد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علماً لما ذم الكفار لتقليد آبائهم بقولهم نعم انا وجدنا آباءنا الآية ولا حسن على الائمة زعم عدم العلم من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان علماً لجاز للعوام ترجيح المسائل الفقهية بالاستبعادات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها كما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب المؤلفة في الحديث والفقه وفساد هذا غني عن البيان اذ فيه هدم الشريعة وانقطاع فائدة البعثة ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة الاعتماد على هذا نعم يدعي اعتمادهم على الظن الذي يدعي الخصم حجية العمل به وحينئذ لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لان ما اعتمدوا عليه لم يعلم انه اي شيء وانما الحاصل من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فلعله في العلم الذي لا يطالب بتحصيله هو الجزم الذي لا يزول ولا يبادر فيه تجويز فهذا لا يحصل من خبر الثقة بمجرده عن القرينة ولذا صار اكثر الاصوليين الى عدم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان بالظن وهو الذي يجوز معه الخلاف مطلقاً ولو كان عادياً لا يقال كيف يدعى ان العلم العادي لا يجوز معه الخلاف والحال انهم فسروه بانه علم يقبل النقيض وجعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول تجويز النقيض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي بحسب العقلي وهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي فلا يتحقق في العلم العادي وبما ذكرنا اندفع دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى الذي ذكرنا وما قاله الشيخ شهاب الدين واما ثانياً فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجوه الاول عدم اعتناء اكثر العلماء بتنصيصهم وعدم التفاتهم اليه ولو كان ما ذكروه مسلماً صحيحاً في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التضعيف في الرجال ولم يتكلموا عن الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما وبطلان التالي واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر العلماء انه لم يكن في نفسها حجة دافعة للتنصيص المذكور

فلذا

فلذا قال من يكون هنا معارضة لنرى مع هذا كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المذكور لا يبقى لاهل الوجه في التضعيف في الرجال والكلام في اسناد الاخبار بل لا نعلم بعينه لانا نقول هذا تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم ثبوت صحتها من تنصيص الجماعة الثاني انه وقع تعيّب بالاخبار وشهادة العلماء الاخيار بحصول الكذب في الاخبار المروية واختلاطها الغث بالسمين منها واعترف به الخصوم ومن المستبعد عادة بل من المحال قطعاً التمييز بينهما على وجه لم يحصل الخطاء والزلة سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم وحينئذ لم يكن لنا طريق مشخصاً ومعيناً سوى الاجمال في الجميع غالباً ولا يكون ذلك الا بمعرفة صفات الراوي الثالث انه لا يحصل القطع بصحة اخبار الكتب الاربعة باسرها بعيد عادة لان القطع غالباً لا يحصل الا بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن ويحقق كل منهما في تلك الاخبار خلاف العادة اما الاول فلان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم عدمه عادة في جميع تلك الاخبار خصوصاً اذا كان هناك حذف وتقية واما الثاني فواضح الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها صفات يمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح لكونه من الكذابين المشهورين والكذب البين واعتماده على الضعفاء والمراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلاً كذب في الكتابة ثم اخبرك ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكتاب صحيح لا تستوحش من تضعيفه وربما حملته على الخطاء وبالجملة دعوى قطعية ما في كتب الاربعة مما لا ينبغي في فسادها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنه كتاب الكافي من الاحاديث الحجية ووجوب العمل به ولو كان ضعيف السند بالاصطلاح المشهور بين الاصوليين حصراً لما بين ترفع الحاجة الى معرفة رجال سند الاخبار التي فيه وذلك لان الكليني اخبر وشهد بان كلما فيه صحيح فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المذكور اما بعد فقد فهمت يا اخي ما شكوت الى ان قال وذكرت ان اموراً قد استشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الروايات فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك

كتاب واف شاف يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ
منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي
عليها العمل وبها تؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه وقلت ولو كان ذلك رجوت
ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى
مراشدهم الى ان قال فقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت
فمهما كان فيه من نقص فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل
ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا وفي غابره
الى انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلانه متى دار الامر بين الاصالة الصحة والحجية فما الذي
ندعو ثقة الاسلام الكليني وجلالة قدره بما لا ينبغي لا ريب فيه واما الثاني فلعموم ما دل على حجية
خبر العادل وقد بينا ان الاعتماد على ما ذكره في اثبات اصالة الصحة فيما في كا من اشكال الوجوه
الاول كما انه ليس فيه تصريح بان جميع ما جمعه من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام بل غايته الدلالة
على ان ما يحتاج اليه من الآثار الصحيحة مذكور فيه كما اشار اليه بعض الفضلاء فلا يثبت
بذلك المدعى لا يقال لو كان الامر على ما اشرت اليه من امكان وجود رواية غير صحيحة في كا
لم يحصل مقصود السائل الذي سأل تصنيف كتاب شاف كذلك وكذا كما اشار اليه الامين
الاسترابادي فانه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها يميز بين الحديث
الصحيح وغيره فيعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح وغير صحيح لزاد السائل
الاشكال والحيرة ولما جاز للمتعلم الاكتفاء به واخذ المسترشد منه لانا نقول هذا
حسن لو لم يعلم السائل بطريق التمييز وهو ممنوع لجواز ان يكون السائل عالما بقاعدة
كلية يحصل بها التمييز لكنه احتاج الى ما يجمع الاحاديث الصحيحة كما في العلماء الماهرين
بالقواعد الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لاعمال تلك القواعد لا يقال هذا حسن لو كان
تاليف الكافي لخصوص السائل ومن في طبقته العالمين بقواعد التمييز لكنه باطل بل
الظاهر لينتفع به جميع من كان في طبقته ومن ياتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح
به في الكتاب المذكور وح لا يجوز له الاعتماد على المرسل المتداول في تلك الازمنة

لجواز انه

لجواز انعدامها وعدم بقائها الى آخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد
عليها والا لما جاز الاعتماد على ما ذكره في الديباجة بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند
ذكره وايضا لما جاز للعلماء الاعتماد على ما يذكرونه في اوايل كتبهم من الشروط والاصطلاحات
لمعرفة ما في الكتاب وهو باطل جدا اذ قد استمرت طريقتهم وسيرتهم على الاعتماد على ذلك بل وقد
كثر اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معروفا عندهم من الخارج او مذكورا في كتاب كما انهم يطلقون
لفظ الصحيح على الخبر في الكتب الفقهية تعويلا على معروفيته في الخارج مع انه من المجاز تلقي المعتمد
عليه فتنتفي فايدة التاليف ولا يخفى ان هذا بعيد من وجوه منها ما ذكره الامين الاسترابادي فانه
قال من المعلوم عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الاحاديث المعتمد
عليها كانت في زمن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم
يقع من مثله ان يجمع بينهما في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مميزة
وقال في مقام آخر من المعلوم ان علماءنا الافاضل الصلحاء اذا ارادوا تاليف كتاب لارشاد
الخلق وهدايتهم ولا سيما من يجيء بعده من المسترشدين لا يرضون بان يلفقوا بين احاديث
تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها عنهم وبين ما ليس كذلك من غير نصب علامة مميزة
بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز ذلك في دين ارباب التواريخ اذا ارادوا تاليف تاريخ مع
تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس
كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله وميزوه من غيره فكيف يظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل
الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة ما ظنوا فان فيه
تخريب الدين لا ارشاد المسترشدين لا سيما اذا وقع التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا
احاديث كتبهم من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا لقدماء الاصحاب
في عصر ائمتهم واعصارهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا قاعدة بها يميز بين
الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها وبين غيره فعلم ان كلها ماخوذة من تلك
الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل
ثقة الاسلام ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان العادة قاضية به لانا

نقول لا استبعاد في ذلك بعد ملاحظة سيرة القدماء والعلماء واعتمادهم في التأليف والتصنيف
والرسائل على الامور الواضحة في اوانهم وان احتمل لو تغيرها واستدلالها واما الوجوه المذكورة
فضعيفة جدا اما الاول فلمعارضته بما ذكرناه من الاكتفاء في التمييز بما ذكره في غير هذا الكتاب
ككتابه الذي الفه في الرجال فان النجاشي عد من جملة كتبه كتاب الرجال وما ذكره امين
الاسترابادي لا يحصل له سوى انه لم يذكر علامة التمييز وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم
وجود التمييز في كتابه لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم حاملا له على الصحة والارسال ونقل
فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان والمعهود من سائر
ارباب التصانيف فانهم اذا ارادوا تضعيف مطلب نسبوه الى القيل والرواية واشار اليه هنا
بعض الفضلاء واما الثاني فللمنع من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مطلقا اذ يجوز
ان ينقله ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه او بالنسبة الى غيره او ليكون متذكرة
له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او ليكون تأييدا لغيره من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك
من فوائد التأليف التي تختلف باختلاف الانظار والافكار نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته
لكنا لا ندعي احتمال ذكر مثله بل ذكر ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال
بالوجه المزبور على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح فيه كالاستدلال على
حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لولاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد ذهب اكثر
المحققين الى فساد هذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فللمنع من عدم التمكن
لان الكتب قد اشتملت على المميزات وهي ثابتة من زمن الكليني الى الائمة كما عرفت من ان
القاسم اخبرنا بانه الف في الرجال وقال الفاضل التستري فان قلت اذا كان كتابه
مشتملا على الاخبار الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشد قلت هو قد ذكر طريق
العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها بالعرض على كتاب الله وثانيها بالعرض على
مذاهب العامة وثالثها بترجيح اسنده واكتفى عنه بالها فقط على ذكر السند لظهور هذا
الوجه لانه كان منصوصا من القرآن بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وكان معمولا
عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره وقال البهائي واما محمد بن يعقوب الكليني فانه ليس في كلامه

مايدل

ما يدل على حكم بصحة احاديث كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح وغيره لا يمكن الا بما [illegible]
العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح من غيره الا من قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا نعرف
من ذلك الا اقله وقوله وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت لا يدل على صحة اخبار كتابه انتهى
ملخصا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد ابطل حجيته كثير من المحققين ثم الثاني بان الكليني
لم يصرح بصحة اخباره كافة وانما قال ذلك بالعلم والرجاء غير العلم لا يرى هذه العبارة نظيرة في مقام
هضم النفس ونذكر بالتحري على ان الاخبار بالجملة لا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام
الذي يقصد فيه ارشاد الغير وترغيبه على العمل التصريح بما هو الحق دون مراعاة هضم النفس
وبالجملة لو جوزت الحكم باشتمالها على تدليس اذ لا يبقى بعدها لعبارة مجال للدعوى دلالتها
على شهادة الكليني بصحة اخبار كتابه الثالث ان اخبار الكليني بصحتها لا كما يمكن ان يكون باعتبار
علمه بها وقطعه بصدوره عن الائمة عليهم السلام فيجوز الاعتماد عليه كساير اخبار العدول كذلك يمكن ان
يكون باعتبار اجتهاده وظهورها عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن
المجتهد لا يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء وحيث لا ترجيح للاحتمال الاول
وجب التوقف في العمل به لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيلزم التوقف لا يقال نمنع
من عدم الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار دلالته على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر
منه عند الاطلاق ذلك لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول ان
جماعة من الاعاظم كالفاضل التستري والفاضل التوني وجدي قدس سره منعوا من دلالة عبارة
الكليني على ذلك مدعين ان الصحيح ليس معناه قطعي الصدور ثم اعترف بعضهم بان المراد منه هو
ظني الصدور ولكن هذا غير نافع كما لا يخفى لان هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول
ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والتفرقة تحكم بل العمل بخبرهم اولى لانه
كالمفسر لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة
الى الاول ثم الثاني مما استشهد به جدي قدس سره على ان المراد من الصحيح في كلام القدماء ما لا يعلم
من قطعي الصدور من انهم يحكمون بصحته باسباب لا تفيد ذلك منها تجويز حكم شيخهم بالصحة
ومنها اعتماد شيخهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ من العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن

روايته للغير ومنها موافقته للكتاب والسنة الثالث ان حصول القطع بعيد وبجميع ما في كافي
الامام زعم الكليني مستبعد ان لم يكن محالا عاديا لان القطع بالاعتبار اما من جهة التواتر او
القرائن المفيدة له وكل منهما انه بعيد في العادة ولا يمكن الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على
الاول لزم مخالفته العادة واما لو حمل على الثاني فليس فيه مخالفتها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل
من المساواة الرابع انه قد شاع بين العلماء الاخيار دعوى ما اختبره الكليني مع عدم قطعهم بما
اختبروه بالجملة قد شاع منهم استعمال صيغة الاعتبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوي لحقيقتها لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين لا ابعد لوقوع الاحتمال
الثاني وكان مراد الكليني لزم ان يكون عاملا بالظن وهو باطل لوجوه الاول ان المعروف
من طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به مما يعقد الثاني
ان في عبارته ما يدل على عدم جواز العمل بالظن وهو قوله ولا يدري الشاك بغير علم وبصيرة
الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط عليه من الله عز وجل
ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري
ما يؤدي والى من يؤدي الثالث اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية
بالامارات الظنية من الاجماع والشهرة والاستقراء الا انا نقول بطلان اللازم مم وتلك
الوجوه لا يصلح لاثباته اما الاول فلعله مراد طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا
فكيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية مما يمكن ان يدعى عادة ومع هذا فانسب للسيد المرتضى
والشيخ وابن زهرة وابن ادريس بطوا من الكتاب والسنة بما لا مساغ الى انكاره ولو كان
المتقدمون ما نفوه من الظن مطلقا لما جاز لاولئك القول بذلك نعم الظن الذي لم يقم من
الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل به عندهم وكذا عند جميع المتاخرين ولكن هذا غير محتمل
بالنسبة الى الكليني بل المحتمل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا القسم
من المحتمل لم يكن احتمال ارادها في تاسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تضعيف الاخبار على
فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبره الشارع قد صار بعضه لانا نقول لعل الكليني اخطا
في ذلك الدليل واعتقد ما ليس بدليل دليلا والخطا ليس بعيدا منه على غير المعصوم مم ولهذا

اتفق

اتفق المحققون على ان الظن الذي ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم اخر ولا يجوز العمل بما
يفتي به حتى يتبين له كونه حقا اما الثاني فللمنع من دلالته على ذلك كما اشار اليه جدي قدس سره
فانه قال غاية ما يظهر من كلامه عدم حجية اختياره وجواز العمل بها وكون العمل بالدين بالاثار الصحيحة
بل في كلامه مواضع يشهد بان مراده من ادلة القرائن بالعلم واليقين ليس على ما ذكرنا فيحمل على ما
ذكرناه واذ ورد منها استشهاده بما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال رده الرجال
وقوله من لم يعرف امر تلين القرآن لم يسلم من الفتن ثم ومنها قوله انك لا تجد بحضرتك من يذاكره
ويفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ومنها قوله فاعلم يا اخي انه لا يسع احد تمييز شيء مما اختلف الرواية
فيه برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله ثم [illegible] فمنها قوله ونحن لا نعرف
ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام وقبول ما وسع الامر
فيه بقوله ثم بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ومنها قوله وارجوا ان يكون بحيث توخينا
ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب التي تؤديه
الى ان ياخذ دينه من كتاب الله تعالى [illegible] فالذي من اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا
مستودعا سبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتاويل من غير علم وبصيرة فذلك في
المشية ان شاء الله تعالى تمم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي
كافرا او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كلما راى كبيرا من الكبراء مال معه وكلما راى شيئا استحسن
ظاهره [illegible] في جميع هذه المواضع جيدا حتى يظهر لك الامر من كل واحد وان كان الامر من بعضها
ظاهرا وليشهد لما ذكرنا كثير من احاديث كتابه الذي حكم بصحة جميعها منها ما اورده في باب
الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب عن [illegible] عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام حيث سئل عن اختلاف
الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا
من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى ومثل رواية عمر بن حنظلة
حيث قال ع الحكم ما حكم به اعدلهما [illegible] الحديث وغيرهما من الاحاديث فتدبر وليشهد ايضا ما
اشرنا اليه من ان الكليني قد اكثر من الرواية من غير المعصوم ع فلاحظ وتامل وليشهد ايضا كون
اخبار الاحاد حجة عند القدماء كما سيجيء وكذا بنائهم على الظن في تصحيح الحديث وليشهد ايضا بان

الحديث الذي لم نشاهد في كتاب اشتهر كان معمولا به عند القدماء كما لا يخفى على المتتبع المطلع
بل ربما كان يعد مثل هذا الحديث من القطعيات ويخرجونه من الآحاد وهو صريح كلام
الشيخ في عدته وفي اول [illegible] منه في اول [illegible] وقال الاجل المرتضى ره في مسائله التبانيات
في طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وان طريق
موصل الى العلم بها ما هذا لفظه وليس يمتنع مع ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه خبر كتاب
مبينا ولم لم طريقه يفيد العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيضع التمسك
بموضع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال وما لا نصوص من ذلك في بعض المسائل
جاز لنا الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم وصار نظير الاجماع الذي ذكرناه في
جواز الاعتماد عليه فتأمل على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء بمعنى قطعي الصدور لكن نقول
لا يستلزم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور سيما مع ملاحظة ما صدر عنهم من
الغفلات والاشتباهات ووقع منهم الاضطرابات في المقامات وخصوصا مع ملاحظة
ما اشرنا اليه انفا من الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان له شاهد من الكتاب وغيره
هذا مع مشاهدة شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل نقول
هؤلاء مع معرفتهم باحوال الاحاديث ومهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف
كل واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا
في امثال زماننا القطع بصدور الاحاديث الاترى ان الكليني مع بذل جهده في مدة
عشرين سنة ومسافرته الى البلدان والاقطار وحرصه في جمع اثار الائمة ع وقرب
عصره الى الاصول الاربعمائة والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع
شيوخ الاجازات والماهرين في معرفة الاحاديث ونهاية شهرته في ترويج المذهب
وتاسيسه لم يورد في كتابه جميع ما صححه وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم وكذلك الصدوق لم
يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ وغيرهما مع ان كلها كان عنده وربما كان صحيحا عنده
ولم ياخذ الكل انتهى واما الثالث فللمنع من دلالته على ذلك ايضا كما اشار اليه الفاضل
التستري فانه قال في مقام الرد على من ينسب تحريم الاجتهاد الى القدماء وقد

ينسبون

ينسبونهم
هؤلاء الجهلة وهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم هذه
الفروع الفقهية فلم يعلموا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان كل طائفة تشتغل
بشيء اذ فيه نظام نوع الانسان فبعضهم يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون
ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير مسائل
وبعضهم بالمعرفة وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل
به الاخرى فان المشهور [illegible] الفقهاء في جمع الحديث اذ لو لم يجمعوا لاندرس
بعد زمان الغيبة وجعل عدة بعض المتأخرين في تحرير المسائل الفقهية والجمع بين
الاخبار والانتفاء بما يخالف العامة وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص
وهكذا فلو لم يفعلوا ذلك لتفرقت المسائل تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل على
الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطا على الانبياء ع وبعضها على عدم
بعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها على جواز الوضوء بالنبيذ الى غير ذلك مما لا يحصى
كثرة فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في مثل عصرنا
هذه البعيدة عن زمان المعصوم ع وخفاء القرائن فيتوهم ان ابن بابويه [illegible]
فتاوى من قبيل اجتهادات المتاخرين بل [illegible] المتاخرون [illegible] يظهر ذلك لمن تامل
واختلفا انه مع الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب الاحاديث انتهى كلامه
اثر فقد ذكر في كل احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي ص
وغيرها وهو دليل على ان جمعهم ما اخبر به في ذلك الكتاب من الحكاية من الاخبار الصحيحة
التي يجوز العمل بها كما هو من ادا المسائل ودليل على ان مقصوده اشتمال كل على ما تضمنه
المسائل الى ان جميع ما فيه سند وعلى اي تقدير لا يصح الاعتماد على ما ذكره لتأسيس الاصل
الذي هو محل البحث لانه ههنا احتمال [illegible] معه دعوى الاصل المذكور وهو تخصيص ما ذكره بذكر
تلك الاحاديث ولا قدح فيه فان اكثر العمومات مخصصة بل هذا الاحتمال ارجح من
الاحتمالين الاولين فان ذهب في المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلام
لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة الى المصنفين كما لا يخفى لانه

يدفع الاحتمال الاول فتوقف لم يقدمه فانه قد ذكر في اول وضع الديباجة بعينها الى قوله الكتاب
معرضا في الرجوع لانه قد يكون المجاز بالمشارفة بحسب شايع بل لا بعد في ان يجعل قرينة المقام على المجازات الراجحة المساوي احتمالها الاحتمال الحقيقة ومما يؤيد رجوعه الكتاب و
الرواية من غير المعصوم عليه السلام ما ذكره جده قدس سره فانه قال رحمه الله الكليني ابي جعفر الكثير في كتاب
الرواية عن غير المعصوم ع ثم ذكر جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراده الاخبار عن غير
المعصوم ع في هذا الكتاب كثيرة انتهى ثم انا لو سلمنا رجحية الاحتمال الاول بالنسبة الى الاحتمال
لكن لا نسلم رجحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هنا فعدم تنبيه الكليني هنا لكون الاخبار
التي لا يجوز الاعتماد عليها على خروجها على ما ذكره في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال
الثالث كما لا يخفى السادس ان الذي عليه محققوا اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني انهم
يعتمدوا على رواية من غير توقف ولا يحكموا بها بصحة ما ذكره الكليني بصحة ما ذكر بل شاع
بين المتأخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه سندا ولو كان ما ذكره الكليني مما يصح
ان يعول عليه ويحصل الصدق في الحكم بصحة اخبار الكافي ما احسن منهم ذلك بل كان عليهم ان
ينبهوا على ان ما ذكره اصل لا ينبغي ان يحسن ولعل هذا وقد اتفق لجماعة من المتاخرين كالمفيد
وابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق في الطعن في بعض اخبار الكافي بما يقتضي ان لا يكون
غيره محل الاعتبار وقد ذكرت عبارتهم في الوسائل وتاويلها جماعة من الفضلاء كالامين
الاسترابادي والشيخ يوسف البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في مقام الطعن
على ما ذكره محمله على ما لا يقتضي الطعن ولا القدح في الحكم بصحة ما في الكافي لاخبار بعيد عن
الصواب فان عبارتهما في غاية الظهور في الطعن في السند لا بما لا يقدح ما ذكر في جواز الاعتماد
على ما ذكره الكليني لمعارضته بمصير الاخبار بين الى كونه مفيدا للعلم وان جميع ما في الكافي
من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يقع المعارضة المذكورة
حيث ان ما ادعاه الاخباريين على ما ذكرت يدعون القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى
الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء والمشتهرين بالفضل ودقة النظر
والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني فتلك

لان كل من اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم يادعها لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا
تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل بالمنع من القطعية وجواز الاخذ به وجعله اصلا لم يقل
به احد وفيه نظر وتامل ولا يبعد ان يحصل بما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة
ما في الكافي فيلزم الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ
العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه لانا نقول نمنع المقدمة الاولى
بعد ملاحظة ما ذكرناه وكيف يحصل الاطمينان النفس بما قاله لمرتبته ولم يحصل الاطمينان
بما عليه المعظم المؤيد بما تقدم اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومصادمة ظاهرة
بل التحقيق ان النفس يسكن الى ما عليه المعظم ازيد من سكونها الى ما عليه الواحد اللهم الا ان
يشهد دليل قطعي او ما يقرب منه على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا
المقدمة الاولى ولكن نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه والاعتقاد الراجح
الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب
مطلقا ولو بحسب العادة وذلك للتبادر عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله
مقابلا للعلم في العرف والعادة وذلك معلوم منه امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل
الظن وبغيره ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن
وذلك المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال انه عندهم مصطلحا منهم مما
يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا الى المعنى اللغوي وصرحوا بما للغة والمعنى المصطلح
عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص مع تسامح اطلاق
لفظ العلم على الظن خصوصا اذا كان متاخما وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت
العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة لتلك الظنون معتبرة للعلم
لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم
موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن النفس اليه ولكن نمنع من حجية ذلك المعنى الاطلاق و
يطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما ثبت حجية القرب الذي هو الجزم وهو الذي يسمى
العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقع العقلاء

من شأنه دليل حجيته هذا القسم وهذا الوجه غير جار في الفرد الآخر وهو الذي يسمى
بالظن ولذا يجب على من يطالب دليل حجيته لأنه لا دليل على حجية الفرد الآخر موجود
وهو الدليل العقلي الذي تمسك به بعض المحققين على أصالة الحجية كالظن لأنا نقول
لو سلم تمامية ذلك الدليل لإثبات الأصل المزبور فإنما نسلمه في الظن الذي لم يحصل
الظن الأقوى بعدم حجيته وأما فيه فلا لأن الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت
من الأمارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الأمارات فلا أقل من تطرق ذلك الدليل
ثم يفيد حجية الظن على الإطلاق بل الظن الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا
شك أن الذي يستفاد من خبر الكليني ليس بهذه المثابة لأن رفع حجيته لا يلزم
منه ذلك لأن تحصيل الظن الأقوى منه متيسر لنا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في
الكتب الأربعة وسائر كتب الأحاديث المعتبرة مع اقترانها بالصفات التي توجب
زيادة الظن بالصدق كالشهرة والموافقة لعمل الأكثر ونحو ذلك والنادر كحكم
المعدوم فلا يعتنى به فتأمل وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني من دعوى صحة ما في كتابه في
إثبات الأحكام الشرعية بمجرد هذه الشهادة أعظمه في التزيد حصوصا على الظن لمنع حجية
الشهرة والاستقراء لأن ما دل على حجيتهما يدل على عدم حجية ما ذكره بطريق أولى لأن الظن
الحاصل منهما أقوى من الظن الحاصل مما ذكره كما لا يخفى فتأمل وينبغي التنبيه على أمور الأول
توهم بعض أن كلما يرويه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه من الأحاديث صحيح لا
يحتاج إلى النظر فيه قال في أوائله أنه صرح في أول الكتاب بصحة ما فيه وادعى أن جميع أخباره
مستخرجة من الأصول المعتمد عليها فقال وسألني أن أصنف له كتابا في الفقه والحلال
والحرام والشرائع والأحكام يشتمل على جميع ما صنفت في معناه وأترجمه بكتاب من لا
يحضره الفقيه ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده وبه أخذه ويشترك في أجره من ينظر
فيه وينسخه ويعمل بمودعه هذا مع نسخه لأكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعه لها وروايتها
عني ووقوفه على جملتها وهي مائتا وخمسة وأربعون كتابا فأجبته أدام الله توفيقه
إلى ذلك لأني وجدته أهلا له وصنفت هذا الكتاب بحذف الأسانيد لئلا يكثر

طرقه

طرقه وإن كثرت فوائده ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى
إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت
قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع ثم أشار إلى
جملة منها ثم قال بعد بالغ جهده انتهى والحق بطلان التوهم المزبور والمنع من جواز
الاعتماد على إخباره بالصحة وقد تقدم وجهه على أنا نمنع من دلالة كلامه على دعواه
العلم بصحة جميع ما في كتابه من الأئمة المعصومين ع وقوله ما أفتي به لا يدل عليه وكذا
قوله وأحكم بصحته وقوله وأعتقد أنه وقوله ليكون اه وقوله جميع ما فيه مستخرج أما الأول
فلأن الفتوى بشيء كما يكون باعتبار العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة
شرعية تفيد لنا أصالة الطهارة ويد المسلم فإذا كان كذلك الأعم فليس فيه دلالة على الأول
لأن العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات وأما الثاني فلما أشار إليه جدي في فوائده
فقال أما ما ذكره في الفقيه من قوله والحكم بصحته لا شهادة له على شهادته بالصحة بل
الظاهر أنه من اجتهاده ولا تأمل فيما ذكرنا عند المتأمل بل عند التتبع في أحوال ق
يحصل القطع بأنه ما يحكم بالصحة بسبب حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال إن كون الصحيح
بمعنى القطعي الصدور يخالف ظاهر عبارة الشيخ في أول التهذيب وصريحها في أول العدة وكذا
خلاف ظاهر قولهم أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشتهر إليه قال شيخنا البهائي
في أول كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء إطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه
وذلك لأمور انتهى كلامه والأمور التي ذكرها لا شهادة فيها على القطع بالصدور
من المعصوم ع ثم الظاهر من شهادات بعضهم أن إطلاق الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور
ومنها أن الصدوق في ... قطعه بصدور الحديث الذي أفتى به في الفقيه مع
أنه قال في أوائله أن كل ما أفتى به وأحكم بصحته ثم استشهد على ذلك بجملة من كلمات
الصدوق في الفقيه وقد حكيناها في الوسائل ثم قال فتدبر وبالجملة المتصفح إذا
تتبع الفقيه وتأمل لا يبقى مجال للتأمل فيما ذكرنا مما يدل على أن الصحيح عند

القدماء ليس بمعنى القطع انهم مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون بالاخبار الآحاد كما اشير اليه
في الجملة وستذكره مبسوطا وكذا انما عملوا بها وجعلوه حجة صحيحة عندهم واعترف المحققون
من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان على ضربين صحيح وضعيف وهذا
هو الظاهر من كلماتهم ويشير اليه ومما يدل ايضا على ذلك انهم كثيرا ما يبنون صحة حديثهم
على القرائن مثل قول شيخهم او اعتماده عليه او عدم منعه عن العمل به وروايته اياه ومما
يدل عليه ان الحديث الذي له شاهد من الكتاب او السنة مثلا كان عند القدماء صحيحا
قطعا ولا خفاء في عدم اقتضاء مجرد ذلك القطع بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان
اقوالهم وكتبهم سيما كتب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون
الصحيح عندهم بمعنى القطعي الصدور انتهى واما الثالث والرابع والخامس فقد اجاب عنها
قال السيد الاستاد قده ونعم ما قال احتوى الكتب الاربعة على روايات لا يستجمع جميعها
اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجية على ما فيها من
الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب
من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون
والخصال والاكمال من مصنفات الصدوق من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة
النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة ولم يزالوا
في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما
تضمنته من الاخبار والآثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم
الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال القوم
على تلك الاربعة وتكميلهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما رأوا
في الاربعة من الترتيب الظاهر والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب
انتهى قال السيد الاستاد قده ونعم ما قال لعدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة
ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وجب التمسك بها ولم يتوقف على
سبق الاحتجاج بها من غيره في المسئلة كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة على

المستدرك

المستدرك الاول ما يمنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولا وجب المفتوح في كثرة الابحاث
المذكورة في كتب الاصحاب بعنوان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد
زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد على الفاضلين والفاضلان على الشيخين
والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله تعالى في عباده وبلاده بتكامل العلوم
والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار وانضمام الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه
اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه او لان
افكار الاوايل وانظارهم هيأت له فكرا ثاقبا او نظرا صائبا زاد عليهم عما اخذ عنهم
او لعناية ربانية ولطف خصوص ساق الى المتاخر فضيلة وكرامة تخصه وليس في شيء من
ذلك ما يزري على المتاخرين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ
الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة السرائر ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف الى
بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا او لجئت زلتوا لاجل انهم كدوا
افكارهم وشغلوا ازمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بقلوب قد كلت
وقلوب قد سئمت في اوقات ضيقة ومن ياتي بعد يقف ليستفاد ما استخرجوه ووقوع
ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فلينتهي بعد ذلك
صار الى حيث لقيه من تقدم وهو موفور القوى منشرح الزمان بلا محنة ملل ولا حاصرة
متحيران يلحظ ما يحفظوه ولذلك تزايد المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة
الرجال واتصال الزمان واستدادا لاجل ذهن الكامل وكان المستدرك اللاحق على
من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا سيما ما سبق
اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به لتقدمهم في
ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة
اهملها المتقدم او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة ثابتة عن النص
ثم ياتي اخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها
والاستدراك بالنص على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له

تلك أو لغيره يفضي الى التطويل انتهى مفتاح اذا قال العدل الذي يعتمد على روايته
وتزكيته ولم يلق النبي صلى الله عليه وآله ولا احدا من المعصومين عليهم السلام وكان بينهم وبينه ازمنة
كثيرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله او قال امير المؤمنين عليه السلام وحذف الواسطة المقطوع بوجودها فهل
يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة كالروايات
المسندة وهو للصدوق في الاحكام والمحكي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده الذين
من اصحابنا الامامية وابي حنيفة ومالك واحمد وابي هاشم واتباعه من المعتزلة واكثر
المعتزلة بل حكي عن بعض جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس بحجة وهو للشيخ في العدة
والعلامة في تهذيب الاصول ومبادئ الوصول والمنتهى والتهذيب والشهيد في الذكرى والدراية والسيد عميد الدين
في المنية والشيخ حسن في المعالم والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحقق الخوانساري
في المشارق وولده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي
والبيضاوي والرازي والمحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه
في المنية الى المحققين وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية عن احمد وللاول
وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من
العدل ثم ذكر روايات مرسلة وادعى ان الاصحاب قبلوها ثم قال واما التابعون فقد كان من
عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم قال ويدل على ذلك ما
اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين
من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاجماعات المحكية التي تحكيه
متقدمة العامة في المسائل الفقهية والاصولية ليست بحجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول
لان هذا انما يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية
وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لانه رواية موثقة لا انا نقول لا دليل لنا على حجية كل
اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي دل على حجية الاجماع المنقول هو اصالة حجية
الظن وعدم القول بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود
في محل البحث واما ثانيا فلان الاجماع انما يكون حجة عندنا باعتبار كشفه عن قول المعصوم عليه السلام

نواه ابن اسمعيل بسنده وثق
كما نقله ام ره

فالناقل له اذا كان اماميا ثقة حصل من الظن بقوله وأما اذا لم يكن اماميا فلا يحصل
ذلك كما لا يخفى فلم يكن حجة واما ثانيا فواضح واما ثالثا فلانه موهون بمصير معظم
اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم قبول الرواية المفروضة بل يمكن دعوى شذوذ المخالف
من اصحابنا وهو البرقيان وحصول الاتفاق بعده فاذا لم يحصل الظن بل لو افتقر بل لكل من وجده
فهو مصرح بجماعة لا يقال ان الاخبار بين يجعلونه حجة لانا نقول المسلم انهم يجعلونه حجة مطلقة فليس لا
لما ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الحيثية غير حيثية محل البحث
كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور موهون بمصير معظم المسلمين
الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع
المنقول لو كان مفيدا للظن واما رابعا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان الامدي
لم يلق الصحابة والتابعين فالاعتماد عليه في هذه المسئلة دور واما خامسا فلانه
اخص من المدعى لاختصاصه بروايات خاصة والتعميم بعدم القائل بالفصل محل اشكال
واما سادسا فلان الامدي انما ادعى الاجماع بفعل البعض وعدم انكار الباقين والاجماع
بل الانكار متحقق كما صرح به العبري وللمتين مقدم على الثاني مستندا ولكن السكوت لا يدل
على الموافقة لاحتماله ولا تلمناه دعواه انها يفيد الاجماع باطلة كما تبانه عدم الانكار
ليس لاصل هذا وقال في النهاية والمحصول في مقام دفع الحجة المزبورة وعدم الانكار انما كان
لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي الذي يروي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده
يجب قبوله ايضا وليس قبوله في احد هذين دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة
في التثبت في الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهي منتفية في المفروض لظاهر العدالة العلم بها
واصالة بقائها على العدم فلا يجوز التثبت والا لتخلف الحكم عن ارتفاع العلة واذا
انتفى التثبت وجب القبول واجاب عنه في المنية بان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم
الا بثبوت ضدها الذي هو العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت
معلوما ويمنع من كون نفيهما ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض بعدم امتثال الامر

اليه من علماء الشرع وتوابعه ومنها ان المرسل لو لم يقبل الرواية لم يكن بعلم يجوز فيه الارسال وهو
قول الراوي عن فلان عن غيره مقبول حتى يصرح بنفي الواسطة بينه وبين المقول الذي يروي
عنه والثاني باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق كما في المنية
وفيه نظر اما اولا فلما ذكره المصنف في تهذيبه والسيد عميد الدين فيه لان الراوي اذا كان
مصاحبا لمن يروي عنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم
يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثاني بعد الاشارة
الى ما ذكراه وقد نوزع في ذلك فاعلم انه مثل وفيه نظر لكن الظاهر خلافه انتهى واما ثانيا
فلمنع الملازمة بتقدير حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب القبول اما
المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروي
الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان ملبسا وغاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق
شرط قبول الرواية وهو العدالة فيهما وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع عنه التعديل
كما سيأتي اليه الاشارة ان شاء الله تعالى ومنها ان قول الفرع العدل قال رسول الله صلعم كذا
وقال امير المؤمنين ع كذا ينبئ عن علمه وجزمه وعلمه بصدور القول المذكور عنهما ع فيجب قبوله
اما الاول فلانه المتبادر والظاهر من العبارة المذكورة والخبر على الاسناد كون المخبر والمسند
جازما قاطعا بما يخبر به ولذا يحكم بان القضية الخبرية موضوعة لكون المخبر جازما بما يخبر به
ولذا يحكم بان اذا قال جاءني زيد يحكم بانه جازم بمجيئه وان اتفق انه بعد الاخبار رأيته
لم يكن جازما بل كان شاكا او ظانا فيقال بل بما قلنا انه كاذب ولذلك
ايضا يحكم بان قول من قد يذكر شهادة بان زيدا سارق يحتمل ظهور انه الخبر به
فيما ذكرناه مما لا ينبغي الريب والشك فيه وقد اشار بعض الائمة الى ما ذكرنا فيما حكاه العبري
فقال قيل ان قول العدل قال رسول الله صلعم اسناد الخبر الى رسول الله صلعم يقتضي
صدقه فيما اسنده والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر في الواقع مسندا
الى رسول الله صلعم فكان مقبولا انتهى وليس بعد الهدى الا الضلال ثم قال رسول الله صلعم

عنه

عنه بانه ثقة كثيرة وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه وما تقادمي قطعا لا لامكان
حصول العلم بقوله من تمام الصدق متواترا او باحتفافه بالقرائن القطعية ولذا يصح لنا
ان نقول قال الله تعالى مع عدم السماع منه تعالى واما الثاني فلان المخبر عنه في الحقيقة هو العدل
ولم يكن للواسطة المتروكة مدخل في اعتبار اصله ولا يشترط في حجية الخبر السماع من المعصوم
بل يكفي مجرد العلم كما يكفي عند جماعة في الشهادة مطلقا ولو كان المشهود به مما يدرك
بالحواس كالسرقة والزنا وللنظر في ذلك وجوه منها عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
فانه يشمل محل البحث فظاهر الآية غاية ما يستفاد من الآية الشريفة الاطلاق والمتبادر
منه غير محل البحث لانا نقول المتبادر ممنوع ومنها ان هذا الخبر يفيد الظن فيكون حجة
لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم حجية الاجماعات
المنقولة لان مرجعها الى حصول العلم لناقلها بقول المعصوم لا من جهة السماع بل اما من جهة
الحدس او من قاعدة اللطف وذلك بخلاف ما عليه اكثر المحققين فما هو الجواب هناك هو
جوابنا في محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة
لان غاية ما يستفاد من كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به لا ان مستند علمهم
السماع فليس فيه دلالة عليه (م) فيصلح الشك في تحقق شرط الحجية والشك في الشرط يستلزم
الشك في المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلان التالي ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد
لانا نقول الظاهر هنا السماع فان اتحاد زمان الراوي والمروي عنه مقتض لذلك لانا نقول كون
ذلك مقتضيا انما يكون بمقتضى خبر زمانهما ولم يتلاقيا اصلا ويعلم باحدهما يكون
الآخر ولانه اذا قال الراوي قال فلان يكون الظاهر منه السماع لانا نقول لا نسلم ذلك لان
لفظه يستعمل تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منهما والعام
لا دلالة له على الخاص ولان قولنا قال الله تعالى مجازا ولصح ان يقال قال زيد كذا مع عدم سماعه
منه والعلم بصدوره عنه وذلك لا يبطل قطعا سلمنا ولكن ذلك يختص ببعض الاخبار
فلا يجدي في دفع الايراد ومنها فحوى ما دل على كفاية العلم بالشهادة مطلقا وفي هذه
الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول الفرع العدل بلغني النبي صلعم قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او كان يفعل كذا فان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة الخبرية وحصول
القطع والجزم بمضمونها والقول المذكور عنوانه ولكن قد شاع استعمالها في العرف في غير صورة
الجزم بل الشك بحيث لا يبعد دعوى بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهجر الوضع الاصلي في
هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل من صيرورة صورة عدم الجزم بالنسبة
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين
ويدل على ما ذكرناه من عدم ظهور العبارة المذكورة ونحوها في الجزم بالنسبة امور
احدها تتبع العادات لانا نرى ان لو قيل في زماننا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا يتفق ذلك
كثيرا الا انها خلق الناس والفقهاء في البحث وارباب التواريخ اذا قالوا يتفق ذلك ولو كثر
لم يتهم ان المخبر جازم بما اخبر به بل الظاهر عدم تحقق الجزم بها لا ظني وثانيها ان حصول
الجزم بالخبر لا يكون بعادة الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن المفيدة له وحصولهما
مع بعد الزمان بعيد خصوصا في الامور التي لا يتوفر الدواعي على نقلها ويكون ذلك قرينة
عادية ظاهرة على عدم الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان يمكنه ادراك
النبي صلى الله عليه وسلم فيجب الاخذ بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة لسلامته عن المعارض وثالثها ان
جماعة من المحققين كالعلامة في النهاية وبعض والالثاني في الحصول والبيضاوي في المنهاج و
العبري والاسنوي في شرحيهما قالوا في جواب من تشبث بان قول الفرع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه يفيد الجزم او الظن بصدور القول المذكور عنه صلى الله عليه وسلم
وليس ذلك الا باعتقاد عدالة الواسطة المحذوفة وليس حمل اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وسلم
على ظنه انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال ومعلوم انه لو صرح بهذا القيد لم
يكن فيه تعديل للاصل لانه لو قيل من كان متظاهرا بالكذب يجوز ان يقول سمعت
انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلمنا سقوط ما ذكروه انتهى لا يقال ما ذكروه مدفوع بما ذكره
السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية
فان المتبادر الى الفهم المعنى الاول ولذا يكون تدليسا لانه لو كان المراد سمعت انه قال
عادة لم يجز بما يسمع انتقاله عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سمع الاخبار ترجمة انتهى لانا نقول

ما ذكره

ما ذكره لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يقال القرينة على ارادة الجزم من العبارة التي ذكرها الفرع
موجودة وهي ان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه اوجب
ذلك لانا نقول لا نسلم ان الفرع اراد ايجاب شيء على غيره وانما القدر المتيقن هو ارادة مجرد
الرواية وهو لا يوجب ذلك اذ لم يدل العبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال في انها تدل على الظن
بالصدور والذي هو حجة يتعين لزوم العمل بها لانا نقول لا نسلم ذلك سلمنا ولكن لا يلزم
العمل بها اذ لا تقدير ولا نسلم غاية ما يلزم مما ذكرتموه ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يفيد الجزم ولكن قد يقتضي الفرع في قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بالمرسل اذا كان
وجب العمل بالمرسل في هذه الصورة وجب العمل به في صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل
بين الصورتين لانا نقول لا نسلم عدم القول بالفصل الا ان الظاهر من اطلاق الاصوليين اشتراطهم
في المسألة هو صورة الاطلاق فلا اقل من وجود صورة القرينة على كون الفرع جازما
بما يخبر به كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم سلمنا ولكن يمنع من وجوب العمل في صورة وجود
القرينة على الجزم لما سيأتي اليه الاشارة ولما تأيينا مذهب من المقدمة الثانية وهي
اشتراط السماع لاصالة الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع من
دلالة الآية الشريفة على اعتبار حجية خبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا
ولكن يعارضها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين
من وجه بعد خروج المستند الى السماع من تلك العمومات ولا نسلم الترجيح مع تلك
العمومات سلمنا ان الآية الشريفة اخص منها مطلقا ولكنها لاعتضادها بالشهرة العظيمة
التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف يكون لها حظ الترجيح لما تقرر عند تأمل الكل ان العام
اذا اعتضد بالشهرة كان له حظ الترجيح ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكر قوة دعوى
انصراف اطلاق الآية الشريفة الى غير محل البحث واما الثاني فلانه لا نسلم انه يفيد الظن نعم
ربما يفيده قوة الدلالة ولكنها ليست من مراتب الظن سلمنا انه يفيد الظن المعتبر به
عادة ولكن لا نسلم حجيته هنا الظن اما على القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح
اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم وجود دليل قاطع على حجيته بخصوصه

واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان القدر المسلم منها هو الظن الذي لم
يقم دليل ظني على عدم حجيته واما الظن الذي قام الدليل الظني على عدم حجيته فليس بمندرج
تحت الاصل المذكور لعدم وجود دليل عليه بحيث يشمل هذا القسم والظن المفروض من
هذا القبيل لما عرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم حجية هذا الظن
ولا اشكال في افادتها الظن القوي على انه لو قيل بحجية هذا الظن للزم القول بحجية كل
مقطوع به ومعلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه الحدس والتجربة والاعتبارات
العقلية لانه مثل المفروض بل من امور منها حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية
الخبر الذي ادعى قطعيته بالاحتفاف بالقرائن القطعية ومنها فتوى الفقيه اذا جزم وقطع
بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاصحاب
بالقطع بصدورها عن المعصومين ع وتخطئتهم في مدرك هذه الدعوى لا يوجب رفع
قطعهم الذي هو المناط في المقبول بالنسبة الينا لتم يمتنع من يوافقنا لهم في دعوى القطع
والتالي باطل اذ لم نجد احدا من اصحابنا جعل ذلك مدركا في الاحكام الشرعية ولا استند
الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية ولو كان ذلك لعهد معتمدا عليه لنبهوا عليه و
نبهوا على ضبطه وتنقيحه وقد يقال لو كان الشرط في حجية الظن المستند الى الاصل عدم
قيام ظني على عدم حجيته للزم اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها
لقيام الدليل الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة عن العمل بالظن والشهرة
كما في الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤول الامر الى القول بلزوم الاقتصار على الظنون
المخصوصة الذي فرضه القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم بعد
انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الا ان يقال المراد من عدم قيام دليل
ظني على عدم حجية الظن غير العمومات المشار اليها من سائر الظنون الخاصة مثل
الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك وفيه اشكال واما ابطال عدم جواز الاعتماد
على كل مقطوع به للعدل بما ذكر بعد تسليم كون الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض
الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم عن ذلك بل لو منع منه المعظم لم يكن معتبرا

مع انهم لم يمنعوا بل غاية ما يتوهم السكوت وهو لا يصلح دليلا على المنع خصوصا اذا لم يكن
حالهم استقصاء الادلة كما لا يخفى على انى وجدت من المحقق الثاني والشهيد الثاني
وغيرهما كلمات تدل على حجية التواتر المنقول والاقرب عندي حجية كل مقطوع به للغير
اذا حصل منه الظن المعتد به واما مع عدمه كما هو الغالب فلا واما اذا قام دليل ظني
على عدم حجية قسم خاص منه فالذي يقتضيه الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى ظنا
فان كان الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل بما دل على عدم
حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس كان اللازم الاخذ بما دل
على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن
الحاصل من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا القسم من المرسل اقوى من الظن الحاصل
بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن فتم واما الثالث فلان
الفرق بين محل البحث وبين الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل المعظم مصير كل
من قال بحجية خبر الواحد الى حجية الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل المعظم
على ما نقله البعض الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتم واما الرابع فلان
بطلان التالي هاهنا بالاجماع لا يستلزم الحكم بعدم الاشتراط اذ لا تلازم بين
الموارد والقياس عند جماعة المكلم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول
هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل المفروض وهو ما تقدم اليه الاشارة مضافا الى ان
هذا القسم من المرسل لو كان حجة لكان اللازم ان يحكم بان القسم الاخر منه وهو الذي
يذكر فيه البعض الواسطة مبهمة كقوله عن رجل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين
هذين القسمين فكل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل
القسمين حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والتالي باطل لظهور عدم عدالة الواسطة
في القسم الاخير فقد صرح معظم الاصوليين باشتراط العدالة واطلقوا بحيث يشمل
محل البحث واستدل عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وهو نص لا اقل من الظهور
المركب كيف يتطرق من جماعة مثل من الاكثر عدم صحة لفظ المرسل على القسم الاخير

سلمنا ولكن نلتزم بحجية القسم الثاني ايضا للاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن العكس بان يقال
القسم الثاني ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل
على حجية القسم الاول وهو الاستقراء الذي سلم اعتباره مثبت وما دل على عدم حجية
الثاني ناف اذ اصالة عدم الحجية بمنزلة النافي والمثبت مقدم على النافي لا يقال
الدليل على عدم حجية القسم الثالث هو ما دل على اشتراط العدالة وهو منتف ايضا
لانا نقول العدالة في القسم الاخير غير معلوم فقدها لا معلوم انتفاؤها لامكان ان يكون
عادلا في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كما لا يخفى نعم قد
يقال اصالة عدم الحجية التي هي بمنزلة النافي باعتضادها بالشهرة العظيمة ينبغي ترجيحها
على المثبت هنا ما لم يصلح ذلك المرجح فله اقل من المساوات فيبقى التوقف ومعه
يلزم الحكم بعدم حجية القسمين معا كما لا يخفى واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت
الحكم في الاصل بل حكي عن المعظم عدم كفاية تزكية العدل فيما اذا تعلقت الشهادة بالمحسوسات
بل يلزم استناده الى الحس الظاهري وللمحكي وجوه ايضا منها ظهور اتفاق من عدا
البرقيين المتقدم اليهما الاشارة من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل ومنها
العمل بها من القدماء كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها ما تمسك به في
تهذيب وغاية البادي والمعالم والمحصول من ان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم
فلا يثبت المشروط وفي موضع اخر منه كما في المحصول لنا ان عدالة الاصل مجهولة فلا
تقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية
فلان قبول روايته وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك منصب
والمتن على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى الباقي على
الاصل ومنها ما تمسك به في بعض من ان جهالة تعيين الراوي اكثر من الجهالة بصفته
لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة
لم يكن خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره ولكن قال
بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته ومنها ما تمسك

به

به في النهاية ايضا من ان شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه
فلا يكون مقبولا لفوات الشرط ثم صرح بانه اورد على هذا بعينها اورد على الوجه الثاني
ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن
عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الغير حال المروي عنه
فيعينه ليبحث الغير عنه ولا تأتي هذه الفائدة مع الارسال ولان مع التعيين
يكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول الراوي ومنها
ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول
المسلمين قال الرسول لعمومه كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ثم قال وفيه نظر لان
الظن يقوى بكثرة الرواة ثم قال اعترض بان كان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والحكم
عندي هو القول الاول يعني الوجه الثاني لكن يمنع الامتناع فان المرسل الخبر في زماننا اذا
كان عادلا ولم يكن بغير العدالة قبل خبره ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان الخبر اما متواتر
او آحاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله في التواتر ففي الآحاد
اولى ثم قال اعترض عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول
الاول الذي عليه المعظم نعم لو قيل بحجية المرسل في صورة حصول العلم والجزم بالعدالة
بصدور القول منه وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا بناء على اصالة
حجية الظن فهو مخرج هذا الفرض عن اطلاق كلام معظم القائلين بعدم حجية المرسل
لانه في غاية الندرة والاطلاق انما ينصرف الى الغالب وهو صورة فقد العدل
قوله قال بعض المعاصرين مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك وهذه
الصورة ليست بحجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الشهرة بعدم حجيتها اقوى من
الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته الظن وينبغي التنبيه على
امور الاول لا اشكال ولا شبهة في ان محل البحث وهو قول العدل قال رسول الله ع
يطلق عليه لفظ المرسل حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا
في تفسيره ففي المعتبر للمحقق خبر الواحد مسند وهو ما اتصل به الخبر دون ... الى المخبر عنه

ومرسل وهو ما لم يتصل سنده وفي تمييز المرسل قول الرجل العدل الذي لم يلق الرسول صلعم
قال رسول الله صلعم كذا كقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس وفتح ذي الحجة الاسنوي
المرسل هو ان يقول من لم يلق النبي صلعم ولا الامام عم من غير ذكر الواسطة وفي المنية وغاية
المبادي كما على الاحكام مورد انه يقول العدل الذي لم يلق النبي صلعم قال رسول الله صلعم كذا
وفي المهذب البارع وشرح الخ للعضدي وشرح الشرح للاصفهاني هو قول العدل
ليس بصحابي قال كذا وفي كرى المرسل ما رواه عن المعصوم عم من لم يدركه بغير او بواسطة
نسيها او تركها وقد يسمى منقطعا ومقطوعا باسقاط واحد ومعضلا باسقاط اكثر
وفي التنقيح السيوري المرسل هو الذي لم يذكر جميع رواته ثم من ان لا يذكر احدا او يذكر
البعض وفي المعالم اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم عم ولم يلقه سواء
ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة وفي الوجيزة البهائية وان علمت سندها باجمعها
او سقط من اولها واحد او آخرها او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل
وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم عم من لم يدركه وفي شرحها المراد بالادراك
هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه بمعنى
اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي صلعم بان يروي الحديث
عنه بواسطة صحابي آخر معه سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء
كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله صلعم
مثلا او بواسطة نسيها بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك وهذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف عند اصحابنا وقد
يختص المرسل باسناد التابعي الى النبي صلعم من غير ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب
قال رسول الله صلعم كذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيده بعضهم بما اذا كان
التابعي المرسل كبيرا كابن المسيب والا فهو منقطع واختار جماعة منهم المعنى العام
الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده
والمعضل

والمعضل بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد قيل انه ماخوذ من قولهم امر معضل
اي مستغلق شديد ومثاله ما يرويه تابعي التابعي او من بعده ونحوه قال رسول الله
وفي شرح ابن التلمساني مثال المرسل ان يقول التابعي قال رسول الله صلعم او يقول
اخبرني رجل او يقول اخبرني الثقة ويجمع ذلك ان يروي العدل عمن لا يعرف السامع
عينه وفي شرح الطوسي للمختصر مع ابن الصحابي قال رسول الله صلعم كذا وذلك مثل ان
يقول التابعي او تابعي التابعي قال رسول الله صلعم كذا او فعل كذا ولو قال صحابي قال
النبي صلعم كذا وقد سمعه من صحابي آخر فهو مرسل الصحابي وفي نهاية الشهيد لم يشترط
الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك
التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي صلعم فيقول قال رسول الله صلعم ويسمى بذلك
لكونه ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابي
واحد يسمى منقطعا وان كان اكثر فيسمى معضلا او منقطعا واما في اصطلاح الاصوليين
فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلعم هكذا ذكره الآمدي وذكر ابن الحاجب وغيره
نحوه ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين انتهى **الثاني** اذا قالت المراة او الخنثى التي لم يدرك
النبي صلعم وكان بينه وبينهما زمان طويل قال رسول الله صلعم فالنص يشعر بانه
ليس من المرسل فحينئذ يخرج من المسئلة التي تكلم فيها الاصوليون ولكنه بعيد و
احتمال دخوله فيها بقرينة القوة كما هو ظاهر اكثر العبارات المتقدمة ويكون حكم المراة و
الخنثى حكم الرجل هنا قطعا وليس للرجل خصوصية في هذا الباب حتى **الثالث** المستفاد
من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنية والمهذب البارع والمعالم وغاية المبادي
وشرح الخ للمصنف وشرح ابن التلمساني وشرح الشرح للاصفهاني وغيرها والمحكي عن الاحكام
اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل اذا قال قال رسول الله صلعم مع بعد زمانه
عن زمان النبي صلعم او عدم دركه اياه صلعم لا يكون مرسلا ويستفاد من المنية وشرح الدو
مكرى والتنقيح والدراية والوجيزة تعميم المرسل وعلى هذا فالظاهر انه لا ينبغي
ان يجعل البحث لظهور اتفاقهم على انه ليس بحجة فيختص البحث في المسئلة بمرسل العدل

نعم اذا كان معينة النص لغيره كذب يحصل الظن بصدقه امكن تفريعه على المسألة فتأمل
الرابع الظاهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بان يقول العدل قال
رسول الله ص كذا او فعل او قرر ولم يكن مرسله ويظهر من جملة من
العبارات ان جميع ذلك من المرسل ايضا وهذا الاقرب ويمكن تنزيل العبارات
السابقة على التمثيل فتأمل وكيف كان فيجري في الامور المذكورة جميع ما ذكرناه في المسألة
السابقة من الخلاف بانه غير معلوم ولكن يصلح لان يكون للظن تحققه فيما ذكرناه وكيف كان
فالمختار فيها ما سبق هو المختار هنا **الخامس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص
الارسال بما اذا قال العدل قال رسول الله ص كذا او قال امير المؤمنين ع او غيره
من سائر الائمة ع او احد من اهل العصمة الاربعة عشر والتابعين ونحوهما مع عدم ذكره
لمن يحكي عنه لم يكن مرسله ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام ع
بالنبي ص هنا وكيف كان فيجري فيما ذكرناه في الارسال عن النبي ص سوى الملحق
يجري هنا فينبغي ان يكون المختار هنا ما هو المختار هنا الا ان يقال المختار هنا لكان
عدم حجية قول العدل اذا قال قال رسول الله ص مع عدم العلم بجزمه بالنسبة
ان كان ذلك لمجرد ذلك تمسكا بالشهرة البالغة على اصالة الحجية المستندة الى اصالة
حجية الظن وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم انه رجحت بعد البحث لما تقدم اليه
الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض فيجب العمل بها فيمتثل هذا ايضا
في التنبيه الثاني والرابع كما لا يخفى الا ان يقال ان كل من قال بعدم حجية الارسال
المفروض عن النبي ص قال بعدم حجية الارسالات المفروضة وان كانت عبارات الاكثر
قاصرة عن الحكم لصدق الارسال عليها حقيقة او يلحق الارسالات المفروضة بالارسال
عن النبي ص في الحكم بعدم الحجية بالاولوية فيقدم على اصالة الحجية هنا ايضا
فيكون المختار في الجميع واحدا وهو عدم حجية جميع المرسلات المذكورة الا اذا علم بان
المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيتها لما تقدم اليه الاشارة لا يقال يلزم
على هذا عدم جواز الاعتماد على ما ينقله المتأخرون عن المتقدمين في الفقه والاصول

والمرسل

العلوم
والحديث واللغوية من النحو والصرف ونحوها والتواريخ من الاقوال والمذاهب والاجماعات
المحكية وغيرها مما له دخل في الشرع لانه مرسل اذ انا نقل بعيد عن المنقول عنه ولم يلحقه
كالعدل الذي نحن فيه ان يقول قال رسول الله ص والملازم باطل لان المعهود من سيرة
العلماء في جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لانا نرى المتأخرين
ينقلون ما ذكر من كتب المتقدمين ورسائلهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما ينقلون
من كتبهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر من الارسال ويحصل في الاسناد فيكون
حجة وان لم ينقلوا منها فلا يتفاوت بلا واسطة الى اهل العلم بصدد القول عن صاحبه
وهذا يؤيد ما ذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم بالنسبة وقد
يتوهم يرى كلامهم سوى النقل بلا واسطة اما انه بالنحو الذي ذكره غيرهم كما في نقل
العدل من الرسول ص بلا واسطة فخارج عن الفرض لا اطلاع للظاهر من المتأخرين انهم
على الوجه الذي ذكره في نقل العدل عن الرسول ص ولكن يلزم على هذا ان يكون
نقل العدل عنه حجة اذا كان من المتأخرين وهو خلاف اطلاق القائلين بان المرسل
ليس بحجة الا ان يحمل على صورة عدم كونه بالمتأخر المذكور وهو في غاية القوة
فاذا لم نقل لو كان نعلم ان العدل المرسل حصل له الظن بصدق القول عمن يروي عنه
ويحصل لنا الظن بصدقه فيكون حجة وكذا اذا ظن بذلك وحصل لنا الظن بصدقه ولا
فرق بين ان يكون المروي عنه الرسول ص او الامام ع او غيرهما وان لم يتحقق الامران
فلا يكون حجة مطلقا وربما يمكن تنزيل كلام الفريقين وتنزيلهما على ما ذكرناه فيرتفع
الخلاف في المسألة فتأمل **السادس** يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص
المرسل بما اذا استند العدل الى النبي ص من غير ذكر واسطة اصلا فلو ذكرها مبهمة
كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا او نحو ذلك لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة منها
انه من اقسام المرسل بل كاد يدعى في ... انه مذهب الاصحاب ولا اشكال **السابع**
الظاهر من جميع العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا كان المحكي حكما شرعيا
بل يعم جميع ما يحكى عن النبي ص ولو كان قصة او نحوها ومما عجز **الثامن** اذا